grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte
winter_2004 preis_euro_4.80

von der menge zur polis
artistoteles und die multitude

arbeit an der veränderung
schumpeterianischer workfare state?

garantiertes grundeinkommen jetzt!
ein plädoyer

rassismus & migration
bewegung im empire

wissen & wert als organisierte erfahrung
immaterielle arbeit und widerstand

außerdem: solidarität mit dem EKH,
buchbesprechung, drei fabeln von
don durito



Inhaltsverzeichnis

[1] Impressum Seite 2

[2] Editorial Seite 3

[3] Von der Menge zur Polis
Quantität und Qualitäten der Menge [Alice Pechriggl] Seite 4

[4] Arbeit an der Veränderung [Roland Atzmüller] Seite 13

[5] Garantiertes Grundeinkommen jetzt! [Karl Reitter] Seite 26

[6] „Autonomie der Migration" vs. „Imperialer Rassismus".
Zur Nicht-Dialektik von Migration und Rassismus in Hardt/Negri´s Buch
„Empire" [Martin Birkner] Seite 37

[7] Wissen als Wert und organisierte Erfahrung [Klaus Neundlinger] Seite 51

[8] Buchbesprechung Seite 57

[9] Drei Fabeln von Don Durito [Subcomandante Insurgente Marcos] Seite 59

Die offenen Redaktionstreffen der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen. Unser „Hauptquartier" befindet sich bis auf Widerruf in der Martinstraße 46, 1180 Wien. Weitere Infos unter: www.grundrisse.net und unter grundrisse@gmx.net
Ein Abo kostet für 4 Nummern Euro 18,-. **Jetzt neu: Das 2-Jahres-Abo um 33,- Euro!**

Bestellungen bitte entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A - 1180 Wien. Bankverbindung: Österreich: (K. Reitter), BAWAG Konto Nr. 03010 324 172, Bankleitzahl 14000. Seit 1. 7. 03 kann aus allen Ländern mit EU Währung spesenfrei auf unser Konto überwiesen werden. Anzugeben sind: Betrag in Euro, BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter und der Zahlungszweck, z.B. Abo ab Nr...

Impressum: Medieninhaberin: Partei „grundrisse" Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion „grundrisse" (Wolfgang Bacher, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Marcus Gassner, Franz Naetar, Karl Reitter, Klaus Zoister),
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Käthe Knittler, Michael Motal, Klaus Neundlinger, Alice Pechriggl
Graphikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien; Herstellerin: Digidruck, 1030 Wien
Offenlegung: Die Partei „grundrisse" ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse. Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

Editorial

Liebe LeserInnen,

stop making capitalism!, Aufhören, den Kapitalismus zu machen!, so betitelte John Holloway seinen Artikel in der letzten Ausgabe der **grundrisse**. Gesagt, getan. Nein, den Kapitalismus konnten wir noch nicht beenden, dafür versuchen wir gemeinsam mit zahlreichen anderen Organisationen zumindest Werkzeuge dafür zur Verfügung zu stellen: Die Veranstaltungsreihe „stop making capitalism“ begann im November mit einem gut besuchten Vortrag von Alex Demirovic zu „Perspektiven der Gesellschaftskritik im veränderten Kapitalismus“ und einem Seminar zu Fragen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Ab sofort werden monatlich Podiumsdiskussionen, Vorträge und Seminare zu verschiedensten Aspekten von „Gesellschaftskritik und Emanzipation im 21. Jahrhundert“ (so der Untertitel der Reihe) stattfinden, wozu wir Euch natürlich recht herzlich einladen möchten. Nähere Informationen gibt´s unter www.stopmakingcapitalism.net.

In dieser Ausgabe findet Ihr eine Auseinandersetzung von Alice Pechriggl mit dem Verhältnis von Multitude und politischer Gemeinschaft in der antiken Polis, Roland Atzmüller problematisiert die Veränderung von Staatlichkeit in postfordistischen Arbeits- und Lebensverhältnissen. Der Titel von Karl Reitters Artikel „Garantiertes Grundeinkommen jetzt!“ spricht ohnedies für sich selbst. Martin Birkner spürt den - wenngleich auch nicht-dialektischen - Zusammenhängen von Migration und Rassismus in und im *Empire* nach und Klaus Neundlinger zeigt die Zentralität von Wissen für die Reproduktion des Kapitalismus, aber auch für die Bemühungen des „Aufhörens, ihn zu machen“, auf. Etwas mager sind diesmal die Buchbesprechungen ausgefallen, es ist nämlich bloß eine einzige, dafür schließen wir den dritten Jahrgang der grundrisse mit den letzten drei Fabeln über unserem Lieblingskäfer Don Durito ab. Mal sehen was das neue Jahr so bringt.

Abschließend bedanken wir uns bei Käthe Knittler und Michi Motal für die Fotos, bei unseren netten BesucherInnen aus Frankfurt, bei „unserm Mann“ in Berlin und bei allen, die am Zustandekommen von Robert Foltins Buch „Und wir bewegen uns doch“ (siehe auch Seite 58) beteiligt waren. Die Buchvorstellung in Wien war ein voller Erfolg, Infos über Präsentationen in den Bundesländern unter www.grundrisse.net

die **grundrisse**-Redaktion

PS: Kaufet das wunderbare Weihnachtspaket **grundrisse**-1-Jahresabo + „Wir bewegen uns doch“ um nur 30 Euro!

Die Partei geht, das EKH bleibt!

Die Redaktion der „grundrisse. Zeitschrift für linke theorie & debatte“ solidarisiert sich mit den BewohnerInnen und AktivistInnen des EKH und protestiert nachdrücklich gegen das verantwortungslose und vollkommen unsolidarische Vorgehen der KPÖ: Allen Beteuerungen zum Trotz, allen Beschlüssen zuwider wurde das EKH noch rasch an höchst dubiose Investoren verscherbelt. Gerade vor dem Hintergrund der keineswegs nur oder auch nur vorwiegend finanziell äußerst prekären Lage der Partei erscheint dies als ein Akt grenzenlosen Zynismus, wenn man jenen, die den Verkauf betrieben oder wissentlich geduldet haben, die nunmehr zur Schau gestellte totale Blauäugigkeit nicht abnimmt. „Die Partei zuerst!“ - das ist dieser Form immer schon inhärent. Aber für wen und wofür soll jetzt das lebendigste und kreativste politische Projekt in Wien „zum Abschuss“ freigegeben werden? Die Grenze zwischen KPÖ und radikaler Linker wurde mit diesem Akt ein weiteres Mal nachgezogen, und all jene, die auf eine wie auch immer vorsichtige und konfliktbeladene, durch entsprechende Bemühungen der Rifondazione angeregte Öffnung der KPÖ nach links gehofft hatten, sehen sich düpiert. Im Kampf autoritärer Neosozialdemokratinnen gegen StalinistInnen und Rette-sich-wer-kann-Desperados liegt keinerlei emanzipatorische Potenz. Lang lebe das EKH!



Alice Pechriggl Von der Menge zur Polis

Quantität und Qualitäten der Menge[1]

Anthrôpos phusei politikon zôon, das menschliche Wesen ist von Natur ein politisches – diese einzigartige, immer wieder neu übersetzte und kommentierte Definition, hat nichts an Aktualität eingebüßt. Sie besteht als Grundlage jeder Reflexion über die Gesellschaft oder Politik bzw. das Politische. Die liberale Position, die sich auf ein abstrakt gefasstes Individuum diesseits der Gesellschaft stützt, erscheint vor dem Hintergrund dieses Satzes in all ihrer Widersprüchlichkeit. Aristoteles nennt mit einem Mal die drei wesentlichen Termini – *phusei, politikon* und *zôon* – die, miteinander verknüpft, den anthrôpos formieren, insofern er immer schon durch die Polis, also die ihrem Zweck nach politische Gemeinschaft, überschritten wird. Es handelt sich bei dieser Verknüpfung allerdings nicht um eine deskriptive und kumulative Definition (oder eine analytische, um es mit Kant zu benennen), in der jeder Term eine neu Präzisierung hinzufügt, sondern um eine begriffliche (oder synthetische), durch die ein neues semantisches Feld eröffnet wird, das sich nicht auf die in dieser Aussage enthaltenen Bedeutungen reduzieren lässt. *Zôon* und *phusei* betreffen den Bereich der Natur, bzw. den des Lebendigen (Ersteres heißt Lebewesen, letzteres von Natur, gewachsen etc.); *politikon* – der problematischste Term – ist außerhalb der Natur im hergebrachten Sinn angesiedelt. Der *anthrôpos* verbindet zwei Bereiche in der Natur seines Seins und überschreitet „von Natur" (aufgrund des ihm inhärenten Wachstums als Lebewesen) gerade dieses sein bloßes Natur- also Lebewesen-Sein auf das Politisch-Sein hin. Politisch-Sein ist hier im weitesten Sinn gefasst, und Aristoteles präzisiert, einige Zeit vor Wittgenstein und dem danach proklamierten *linguistic turn*, dass das Wesentliche dieser Überschreitung die urteilende Sprache darstelle (die Definition: *anthrôpos zôon logon echôn*).

Indem er die menschliche Natur/*physis* eine Natur nennt, welche die Natur der physischen bzw. physikalischen und organischen Welt überschreitet, beruft er sich auf seine Neudefinition des allgemeinen Begriffs der *physis*, der heute, in Zeiten der Kulturalisierung alles Nicht-Kulturellen, so gut wie vergessen scheint (oft wird mir der Gebrauch des Wortes „natürlich" angestrichen, wenn ich auf diesen Sinn verweisen möchte: „der Natur der Sache, des Gedankens etc. gemäß" oder „selbstverständlich", während die Bezeichnung „wesentlich" nicht Opfer dieser Zensur ist).

Außerhalb der lebendigen Natur zu sein und ihr zugleich anzugehören: das ist die negative Formulierung der abstraktesten aller Grundlagen des menschlichen Wesens als politischem.

Aristoteles hätte – wenn wir seinem Denken zu geradlinig folgen – den Menschen explizit ein Monster (*para phusin*, wider die Natur) nennen können, doch er setzt ihn als sein eigenes Maß (keineswegs als Maß aller Dinge, was eher der Platonischen Philosophie zum Vorwurf gemacht wurde.) Die Neudefinition der Natur erlaubt es ihm vielmehr,

diejenigen Menschen als „Monster" zu bezeichnen, die außerhalb der Polis leben, denn diese ist das teleologische Maß aller menschlichen Angelegenheiten, das worum sich alle menschlichen Anstrengungen als notwendig gemeinschaftliche drehen und um dessen willen sie zumindest begrifflich geschehen.

Ein Monster in diesem Sinne hieße konkret gesprochen ein Tier oder ein Gott. Nun gibt es aber zumindest Tiere, die in organisierten Gemeinschaften leben (so genannten „sociétés animales", Herden sagte Aristoteles, womit er sie mehr in das semantische Feld der Menge – *plêthos* – als Haufen rückte).

Das Adjektiv «*politikon*» bedeutet nun weder sozial noch gesellschaftlich, dafür würde eher die Bezeichnung *koinon* gewählt. Arendt schrieb, dass die Griechen die Gesellschaft im Sinne von *societas* nicht gekannt hätten, weil dies eine Auffassung von Vertraglichkeit voraussetzt, die den Griechen noch fremd gewesen sei, und die Arendt als Schnittstelle zwischen dem Politischen und dem Privaten definiert.[2] Doch aus einem anderen logisch-begrifflichen Blickwinkel – den Aristoteles selbst vorschlägt, insofern er sich nicht auf die Einteilung privat-politisch beschränkt – ist die *koinônia* die Bildung oder Formierung der Vielheit, die zwischen Menge und Polis angesiedelt ist, zwischen Haufen bzw. Häufung einer Menge und einer durch ihre zivilen, also bürgerlichen, und politischen Institutionen zur integrierten Ganzheit organisierten Menge. Vom Gesichtspunkt der logischen Bestimmung her siedelt er die *koinônia* diesseits oder „vor" der Polis an.

Nun kannten die meisten menschlichen Gesellschaften weder die Polis im klassischen Sinn noch explizit die Politik. Auch gibt es innerhalb der Polis Gruppen von Individuen, die weniger politisch sind als andere, und damit von der Verwirklichung dieser „politischen Natur" des Menschen weiter entfernt als diese. Es handelt sich also um eine Natur, die wie die Polis und die Sitten, Gebräuche etc. zu verwirklichen, zu vollenden ist. Die Entelechie, also die Ins-Ziel-Setzung des Menschen wäre die beste Polis, die er gemeinsam mit anderen Menschen dieser Polis verwirklichen kann und das Telos der Polis (oder der *politeia*, der Verfassung *par excellence*) ist, dass die größtmögliche Zahl zu guten Bürgern in Hinblick auf das gute Leben in der Gemeinschaft wird/werden. Da sie *per se* in der Geschichte steht, ist die Polis immer auch Entwurf, den es bestmöglich zu verwirklichen gilt, und ohne den es keine konkrete Natur weder des Menschen noch der Polis gibt.

Die Tatsache, dass die Frauen (in ihrer Gesamtheit) von Natur un- bzw. apolitische Wesen seien, und dennoch konstitutiver Teil der Polis sein können (und als solche bezeichnet er sie einzeln als politis, Bürgerin, was er gewiss nicht täte, wenn er von Sklavinnen als Sklavinnen spräche), stellt ein zentrales Problem dieser Definition des Menschen dar.

Es wird zuerst darum gehen, die Verwobenheit zweier Achsen zu analysieren: der Achse des Privaten und Politischen gemäß dem Kriterium der Zahl, und der Achse der Qualifizierung der Zahl (der qualitativen Beschaffenheit der Quantität) bzw. der Vielheit. Das sollte es möglich machen, die Konstituierungsbedingungen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären und Räume besser zu untersuchen. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist dabei nur ein relativer – wenn auch zentraler – Faktor, in allen Gesellschaften. Die Verhältnisse zwischen dem Privaten, dem Öffentlichen und der Politik, sollten – erhellt durch den Faktor der Arbeitsteilung – den Weg auf die Frage nach den Bedingungen einer egalitär menschlichen und nicht nur „brüderlichen" Politik eröffnen.

plêthos, koinônia und polis

Die Vielheit ist für Aristoteles die materielle Grundlage sowohl der Gemeinschaft als auch der Polis. Die Polis ist das logische Fundament und zugleich das Telos, also der Zweck des menschlichen Wesens, die Pluralität – um die Beziechnung Arendts zu übernehmen – ist sowohl ihre Bedingung als auch ihr begrifflicher Ursprungsterm (also logisch gesehen vorgängig). *Plêthos* (Vielheit/Menge), *koinônia* und Polis bezeichnen zuerst alle eine undefinierte Anzahl von Menschen, eine bloße Vielheit oder Menge. Doch während dieser erste Term grundsätzlich bar qualitativer Bestimmungen ist, setzt der Zweite bereits eine minimale Qualität voraus, die durch die Verbindungen gegeben scheint, welche die Einzelnen in Hinblick auf ein gemeinschaftliches Leben zusammenhalten. Diese Verbindungen und Banden (was die Franzosen *le lien social* nennen) prägen auch die Identität der Individuen insofern diese immer schon gesellschaftliche sind [von einem Individuum kann erst nach erfolgter Sozialisation gesprochen werden; Winnicott: es gibt nicht so etwas wie ein Baby].

Doch erst mit der Polis kann die Qualifizierung der Menge hinsichtlich des Zwecks geschehen, den sich die Gemeinschaft/en, welche diese Polis zusammensetzen, geben und um dessen Willen sie sich zu einer Polis organisieren bzw. auch organisiert werden. Ob dieses Ziel nun das Glück oder das gute Leben in der Gemeinschaft ist, wie Aristoteles es verkündet, oder ob es Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit ist, stellt ein anderes Problem dar, auf das ich hier nicht weiter eingehen kann.













Der *plêthos* ist also zuerst unbestimmte Zahl, Quantität, dann undifferenzierte Menge oder Haufen, welche der sie qualifizierenden Bestimmungen oder Eigenschaften entbehrt (in den klassischen griechischen Texten, insbesondere bei Thukydides, Platon und Aristoteles, wird sie zumeist synonym verwendet mit den Vielen, *polloi*). Als solche ist die konkrete Menge für Platon an sich suspekt und der Mangel an Eigenschaften bzw. Bestimmungen bleibt nicht ohne Folgen in der ontologischen Hierarchie, welche die Unbestimmtheit an sich als negativen Wert gegenüber der klaren und vereinigenden Bestimmung setzt. Doch bevor ich mich den Inszenierungen der Menge innerhalb einer – immer auch geschlechtsspezifischen – Werte- und Bedeutungshierarchie widme, ginge es noch darum, zwischen *plêthos* als Material der gesamten Polis und jenem *plêthos* zu unterscheiden, der in unterschielicher Weise als dieser oder jener *plêthos* innerhalb bestimmter Sphären oder Räumen der Polis in Erscheinung tritt, sei es als Publikum im Theater, als Ansammlung oder Menschenmenge in der *agora* – in den Straßen bei Umzügen bzw. im Falle einer *stasis* (Bürgerkrieg) – oder auch als einberufene Bürgerversammlung in der *ekklesia*, dem Ort der Politik im expliziten Sinn.

Die Relevanz der Geschlechterdifferenz für den *plêthos* im zuerst genannten Sinn, also als Material der Gemeinschaft wie auch der Polis, lässt sich weitgehend auf das Register des Biologischen reduzieren, innerhalb dessen die Größe der Bevölkerung demographisch geregelt wird, eine Regelung, die jedoch immer schon unter „eugenischen“ Voraussetzungen geschieht (also qualifizierend, wertend, auslesend). Als spezifische Menge innerhalb der Polis kann die Menge allerdings so unterschiedliche Bedeutungen haben, dass kein allgemeines Urteil über ihren geschlechtsspezifischen Bezug möglich ist. (Ein aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Blickwinkel möglicherweise gültiger Indikator wäre hierbei die als chaotisch entwertete Menge, welche zumeist weiblich denotiert ist.) Nur innerhalb eines totalitären Staates, in dem der umfassende *plêthos* als von der Partei bzw. ihrem sie verkörpernden und zugleich identifikatorisch vertretenden Führer manövrierte Masse vor- und dargestellt wird, überwiegen biologische Kriterien und die eugenische Perspektive beherrscht hier die Logik der Differenzierung. Die Individuen, insbesondere die Frauen unter ihnen, werden weitgehend biologisiert, also unter dem Gesichtspunkt ihrer Fortpflanzungs- bzw. im weiteren Sinn ihrer reproduktiven Funktion gesehen. Jegliche politischen Raum konstituierende Bande, die von der unmittelbaren Verbindung zwischen geführten Massen und ihre/m/ Führer/Partei abweicht, wird dabei unterdrückt bzw. gewaltsam ausgelöscht. Doch unter diesen Umständen fungiert der *plêthos* nicht mehr nur als logisch oder abstrakt gesehen erster Term der Gemeinschaft, sondern er wird als dessen effektiv totalitäres Eidos (Gestalt, Form) inszeniert (die undifferenzierte Bewegung, die sich auf den Führer reduzieren ließe, im „Einer für alle, alle für einen“).

Zusammenfassend ist die Gemeinschaft – *koinônia* – die Assoziation einzelner Individuen oder Personen (Gruppen, Familien, Korporationen etc.). Sie ist die konkrete Vermittlung der Pluralität, die Gestaltung und Verkörperung des Zusammenlebens über die unterschiedlichen Banden und Verbindungen, durch die die Individuen in mehr oder weniger beständiger Weise in die Welt integriert sind, die sie gemeinsam bilden. Mehrere Gemeinschaften, so fasste Aristoteles den Begriff in der Politik, bilden ihrerseits eine größere Gemeinschaft (Ortschaft/Gemeinde, Bezirk, Föderationen etc.)[3]

Die christliche Gemeinde aber hat sich die Liebe als Kohäsionsprinzip gesetzt, was eine Universalisierung und eine Vorrangigkeit des Individuums in seiner Beziehung zu den anderen vermittels seines Gottesbezugs impliziert, den alle miteinander zu teilen vorausgesetzt werden bzw. effektiv teilen.[4] Gleichzeitig kann die Liebe, insofern sie als *pathos* und *orexis*, also als Affekt und Wunsch, zuerst auf der Ebene der Individualität angesiedelt und verwirklicht wird, nicht als die Bande fungieren, die alle miteinander in ihrer Gesamtheit verbindet, oder genauer, die Gemeinschaft als solche. Vielmehr kann die Liebe sich auf eine zur „leiblichen“ Gestalt transfigurierte Gemeinschaft richten, eventuell an eine individuierte Idee; doch die Liebe eines Kollektivs für ein Kollektiv ist schwer vorstellbar und vor allem reicht das Affektive, so wichtig es ist, nicht hin, eine Gemeinschaft zu strukturieren und zu organisieren.

So hat sich die christliche Gemeinde, die sich in der Kommunion versammelt, nicht als politische Gemeinschaft durchgesetzt (obschon sie sich als *ekklêsia* bezeichnet, ist die kirchliche Versammlung zur Kommunion völlig anders organisiert als die Volksversammlung in der demokratischen Polis, die die *ekklesia* als ihren eigenen, genuin politischen Raum erfand). Schließlich hat der auf Christus projizierte egalitäre Universalismus (in Christus sind alle gleich wie vor Gott) die wirklichen Disparitäten und Diskriminierungen keineswegs vermindert, im Gegenteil: in dieser spirituellen Projektion kann eine Strategie zur Vermeidung jener Spannungen gesehen werden, die sich aus diesen somit relativ unangetastet belassenen Ungleichheiten ergeben. Gewiss kann dieses Prinzip einer universellen Gleichheit der Menschen nicht auf diese Funktion reduziert werden – und sei es noch so transzendent –, denn mehr als einmal haben christliche Reformbewegungen es gegen die hierarchischen Institutionen der Kirche ins Feld geführt.[5] Dennoch, dieses Prinzip begründet keinen Rechtsanspruch, der durch die Einsetzung egalitärer Machtverhältnisse einforderbar und umsetzbar wäre.

Die Gemeinschaft betrifft also in erster Linie die Welt der Bande und Tauschverhältnisse, der Ökonomie im modernen Sinn (die das Öffentliche, die Pluralität des Marktes und der industriellen Produktion impliziert); die Welt, in der die Menschen in Macht- und Produktionsfeldern verbunden sind. Der Modus der Pluralität ist hier das Zusammensein, das *inter-esse* und in der Moderne gestaltet sie sich zur Gemeinschaft im weiteren Sinn dessen, was Hegel als bürgerliche Gesellschaft bezeichnet.[6] Die Banden der gemeinschaftlichen Kohäsion sind ebenso vielfältig wie die imaginären Bedeutungen und die Seins- und Verbindungsweisen der Lebenswelt, und wenn es ein originäre römisches Element im Bereich der *koinônia* gibt, dann ist es dasjenige der juridischen Organisation der Untergemeinschaften, die formale Schaffung der Assoziation zu privat-öffentlichen Zwecken; die zivile (und zivilrechtliche) Gemeinschaft, aber auch die religiöse Gemeinschaft insofern sie wie ein „Apparat“ organisiert ist (die Kirche und der Klerus, die etwa in der hinduistischen Religion kein Pendant haben).

Die Beziehung zwischen Natur und Kultur nimmt eine zentrale Rolle in der Prägung des Status und der Seinsweise einer Gemeinschaft ein: die Phratrie, die *phulê*, oder der *genos* (Geschlecht, „Rasse“, Gattung etc.) sind keine „biologischen“ Kategorien, sondern immer schon historische Institutionen. Dennoch spielt der Anteil des Gegenständlich-Realen, ja des Physischen eine überwiegende Rolle, insofern die symbolischen Banden und imaginären Bedeutungen darin explizit verankert sind oder zu sein behauptet werden (Blutsbanden, Bindung an den Boden, das Territorium, die Umwelt und Landschaft, etc.) Gleichzeitig ist die Instituierung dieser Verankerung umso mythischer als sie eine Verbindung zwischen Natur und Kultur unterstellt, die von den in der Natur wirkenden geistigen Kräfte „von Natur“ (*physei*) diktiert seien, was soviel heißt wie ein für allemal.

Die Frauen gehören den Gemeinschaften wie der Familie, der Phratrie, der *phulê* oder dem *genos* an, doch haben sie dort meist keinen für die Gemeinschaftsform explizit konstitutiven Status.[7] Innerhalb der Gemeinschaft im weiteren Sinn finden wir auch Untergemeinschaften oder Gruppen, die um eine minimale oder zufällige Qualität (*symbebêkon*) herum versammelt werden (Platon nennt das Geschlecht ein *symbebêkon*; hier wären auch z.B. Hautfarbe, ethnische Herkunft, Status, Eigen- bzw. Reichtum etc. als Klassen konstituierende *symbebêka* anzuführen).

Unter den zivilen oder protopolitischen Gemeinschaften (*communautés civiques*) sind die Frauengemeinschaften eher rar und fast immer unter die Vormundschaft oder Vorherrschaft von Männern gestellt, während die überwiegende Mehrheit ausschließlich aus Männern besteht (Armee, Klerus, Korporationen, Zünfte, etc.). Manche, die weniger zivilen, also protopolitischen sind a priori oder eher gemischt (Familie, Vereinigunen, Assoziationen etc.).

Die Individuen sind immer entweder mehreren Untermengen bzw. Untergemeinschaften der Polis zugeordnet (so ist ein freier männlicher Athener sowohl Seemann, Reiter oder Hoplite, Handwerker, Händler oder Bauer… und *politês*, also politischer Bürger) oder einer einzigen, wenn die politische und soziale Arbeitsteilung sehr rigide ist oder gar zusammenfällt (wie etwa im faschistischen Ständestaat, in dem der politische Status vom sozio-ökonomischen Status bestimmt war).

Die griechische Polis nun ist der formal als Demos organisierte und sich organisierende *plêthos* (in Rom wird der *cetus hominum* durch die Gesetze zum *populus*); sie ist die Gemeinschaft, die sich eine organisatorische Form (*eidos*) gibt; eine Gestalt, durch die ein Bürgercorps gebildet wird, der über sich (und andere) die Macht ausübt. Polis und Bürger sind untrennbar miteinander verbunden, auch wenn die Polis als den erweiterten Demos umfassend über den Bürgercorps hinausreicht (die einen und die anderen in der Polis, die Sklaven, Frauen, Metoiken und Kinder, die auch in der de-

mokratischen Polis keinen Bürgerstatus haben). Zwar ist die Polis weder die *ekklesia*, also die Volksversammlung, noch die *archê,* also die Macht der Ämter bzw. das damit verbundene „Kommando“, doch sie existiert zugleich nicht ohne diese Amtsmacht, so beschränkt sie auch – formal durch den *nomos* und die Beschlüsse fassende *ekklesia* – informell durch die *agora*, also den Marktplatz der Meinungen (oder der „Zivilgesellschaft“) sein mag. Insofern ist sie auf der gemeinschaftlichen Struktur aufgebaut, die sie durch die explizite Organisationsform und die dafür notwendigen konstitutiv-verbindenden, inszenierenden und legitimierenden Elemente ja gerade überschreitet.

„Die Polis ist ihre Männer (*andrês*)“ so ein Ausspruch nach der siegreichen Seeschlacht von Salamis, als die Bevölkerung Athens vor den die Stadt, das Land und ihre BewohnerInnen verwüstenden persischen Truppen auf ihre Schiffe geflohen war. Hier ist nur von den Männern die Rede, denn sie stellen den militärischen und politischen Kern der Polis dar. Zugleich ist die Polis auf ihren erweiterten Demos existentiell angewiesen[8] Doch abgesehen von dieser Krisensituation, die nicht zu lange andauern hätte dürfen, ist die Polis ebenso, und insbesondere die demokratische, ihr Territorium (die demokratiestiftende Reform des Kleisthenes ist vor allem eine durch das Territorium: die Instituierung eines *ius soli* zur Verwischung der alten Blut- und Gemeinschaftsbanden, etc.). Wenn die antike Polis auch eine Regierung hatte (die *boulê* der 500 durch das Los designierten Ratsmänner, aus denen die jeweils amtierenden 50 Prytanen per Rotationsprinzip gelost wurden) sowie einen Verwaltungsapparat und diverse Archonten, so sind diese Staatsorgane jenen des modernen Staates nicht vergleichbar. Der Hauptgrund für diese Unvergleichbarkeit ist ein prinzipiell politischer, der sich keineswegs auf eine Frage der Quantität oder der Komplexität reduzieren lässt: Im demokratischen Athen waren diese Organe tatsächlich und ganz bewusst in den Dienst des (politischen) Demos gestellt, während sie im modernen, bis heute stark vom monarchischen Absolutismus geprägten Staat, in den Dienst der Herrschaft gestellt wurden. Der Staatsapparat hat sich – zur besseren Kontrolle bzw. Beherrschung sowie Verwertung einer mit Hilfe des christlichen Dogmas wieder zur Herde entpolitisierten Menge – zur prinzipiell entfremdenden Staatsbürokratie entwickelt. An dieser herrschaftsstrukturellen Entwicklung konnte auch die Französische Revolution nichts Grundlegendes ändern.

In Athen also unterstanden die Ämter bzw. die Bouleuten, Prytanen und Archonten, also die Regierungs- und Exekutivorgane, dem Demos in effektiver und keineswegs nur in repräsentativ-symbolischer Gestalt der gesamten Volksversammlung, die als *ekklesia* an einem eigens dafür geschaffenen Ort auf dem Pnyx tagte.[9] Die Frage nun, ob die Polis als Staat im weiteren Sinne bezeichnet werden kann, setzt voraus, dass wir von dieser historischen Entwicklung und vom institutionengeschichtlichen Auftauchen des Terminus Staat abstrahieren. Das Auftauchen des Staates ist an die Bildung einer spezifischen territorialen Entität größeren Ausmaßes geknüpft sowie an völlig andere Formen der Souveränität sowie der Organisation der Menge.[10] Gelichzeitig war diese Formation in den letzten sechs Jahrhunderten derart vielfältigen und grundlegenden Veränderungen unterworfen, sodass diese historische Bedingtheit nicht unbedingt als Imperativ für die Zulässigkeit der Bezeichnung „Staat“ aufgefasst werden muss.

So wäre die Unterscheidung zwischen der Polis und ihren Verwaltungsinstanzen analog zu jener aufzufassen, die wir zwischen Staat im weiteren Sinn (als die gesamte Bevölkerung und das Territorium umfassend) und Staat im engeren Sinn des Staatsapparats und der in der Verfassung verankerten politisch-rechtlichen Institutionen machen. Das eher subjektivistisch-empiristische Argument Moses Finleys gegen diese Unterscheidung im allgemeinen und über die antike Polis hinaus entbehrt dagegen jeglicher begrifflichen Grundlage: „Abgesehen von den politischen Metaphysikern setzen die Bürger (oder die politischen Subjekte) beide in eines“, und er zitiert Harold Laski: „Der Bürger kann seinen Staat nur durch die Staatsorgane erreichen.“[11] Der Staat im weiteren Sinn setzt sich doch zu allererst aus seinen politisch durchaus unterschiedlich klassifizierten Bürgern zusammen, die ja als so genannter Souverän zumindest representativ die Basis des demokratischen Systems darstellen. Ebenso setzt er sich aus dem Territorium zusammen, in dem diese BürgerInnen oder die Bevölkerung mehr oder weniger ansässig sind (wir leben in einem Staat und gehören ihm in mehr oder weniger umfassender Weise an). Darüber hinaus wäre die gesamte Bürokratiekritik seit Michels hinfällig, wenn wir die erwähnte Unterscheidung aufgäben. Erst vor ihrem Hintergrund kann die Verwischung der Differenz zu totalitären Zwecken eingeklagt werden, die stets mit der propagandistischen Anrufung der Identität zwischen der Menge und ihren Repräsentanten (weniger Repräsentantinnen) einhergeht. Allerdings weicht der Gebrauch des Wortes „Staat“ von jenem der Worte *State* oder *Etat* ab. Im Französischen wie auch im Englischen überdeckt der Begriff Nation weite Teile des deutschen Begriffs von Staat im weiteren Sinn, der vornehmlich im deutschen Idealismus ausgedeutet wurde.[12]. Dennoch definiert sich die politische Qualität des historischen Staates nicht

nur über diese beiden Termini (Volk und Territorium), auch nicht allein über die Rechte und die Beteiligung der Bürger(innen) an seiner Konstituierung und Gestaltung. Diese politische Qualität hat sich vielmehr über die Konstituierung und Organisierung des Verhältnisses zwischen einzelnen Individuen, Gemeinschaften und den politischen Staatsorganen bzw. dem, was die PolitologInnen politisches System nennen, herausgebildet. Politische Staatsorgane betreffen dabei alle expliziten Beratungs- und Entscheidungsinstanzen sowie die mit instituierender Abstimmung nicht nur in der gesetzgebenden Gewalt selbst sondern auch innerhalb des Einflussbereichs der exekutiven Gewalt; die exekutiven Kontroll- und Vollzugsorgane sind dagegen Beherrschungsinstrumente im unmittelbareren Sinn: Armee, Polizei, Gefängnissystem; Verwaltungs- und Infrastruktur- sowie Wohlfahrtsorgane bzw. –instanzen etc…[13]

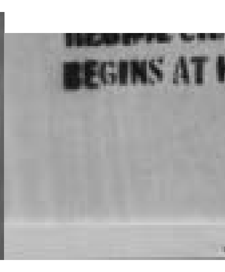
Die Stellung der Frauen als *extranei* des Staates schlägt sich sowohl in ihrem Bezug zum Staat als auch in der Integration der Frauen in den Staat im weiteren Sinn nieder. Das den Frauen erst kürzlich (in Österreich 1919, in vielen westeuropäischen Ländern erst nach dem 2. Weltkrieg) zugestandene „allgemeine" Wahlrecht stellt dabei nur eine partielle Integration in die politische Bürgerschaft dar, insofern dieses Recht selbst dieser Bürgerschaft als explizite Mitgestaltung des Staates im weiteren Sinn weitgehend äußerlich bleibt. Das passive Wahlrecht bleibt an die Bedingung der Zugehörigkeit zu einer hierarchisch organisierten Partei gebunden, die durch die männerbündische Bürokratie-Struktur den Frauen den Zugang zu Ämtern spezifisch erschwert bzw. Frauen in solchen Ämtern automatisch als „Alibifrauen" erscheinen lässt. Die Alibifunktion als solche besteht zwar tatsächlich (im Sinne der Verwischung des Abstands zwischen *de jure* Einschluss und *de facto* Ausschluss der Frauen aus den Herrschafts- und Machtinstitutionen aber auch aus der effektiven politischen Bürgerschaft), doch ist diese Attribuierung zugleich eine weitere Strategie, Frauen zu diskriminieren.

Mit zunehmender Integration und transparenter sowie expliziter Interaktion aller konstitutiven Elemente des Staates im weiteren Sinn wächst auch dessen effektive politische Bedeutung. Je stärker die «Organe» (*organon* heißt Werkzeug, Instrument) durch spezifische Gemeinschaften besetzt und konstituiert sind, je mehr sie durch bürokratische Kriterien technischen Funktionierens unter der kontrollierenden Herrschaft einer eingeschränkten und sich selbst reproduzierenden Elite bzw. Cliquen bestimmt sind, desto stärker überwiegt der Apparat über den Staat (im weiteren Sinn) und desto funktionalistischer und instrumenteller wird der Staat eingeschränkt; mit zunehmender Ausgrenzung bzw. Zugangs- und Teilnahmebeschränkung der BürgerInnen aus diesem organisatorischen Komplex sinkt ihr substantieller Anteil am Staat, umso mehr also entrückt ihnen dieser als entfremdende Instanz anonymer, verkannter, oder noch als oligarchisch bzw. totalitär wahrnehmbarer Beherrschung. So steht ihnen dann – gleichsam monolithisch – ein Staat gegenüber, dem sie vom Prinzip her unterworfen sind, von dem sie diszipliniert, verwaltet und ausgebeutet, bestenfalls wohlfahrtsstaatlich in Abhängigkeit gehalten werden. Nun kann gesagt werden, dass auch ein radikal demokratischer, auf allen Ebenen (ökonomisch, administrativ, politisch, kulturell etc.) also durch ein Höchstmaß an kollektiver Autonomie, das heißt Selbstbestimmung geprägter Staat die Menschen diszipliniert, nur dass sie sich ihrer Entfremdung nicht bewusst sind, weil sie sie verinnerlicht haben. Das ist von der Tendenz her die Position Foucaults oder Butlers, die eine Art Unausweichlichkeit der Heteronomie auch noch in der Selbstbestimmung erkennen wollen. Ich denke, dass es hier zwischen Erziehung bzw. von Verinnerlichung fremder Regeln geprägter Sozialisation einerseits, den Rahmenbedingungen politischer Machtausübung, also der verfassungsrechtlichen Ebene andererseits, zu unterscheiden gilt, was in diesen Ansätzen aber ausbleibt oder zumindest ohne Auswirkungen auf diese Theorie der allgemeinen und prinzipiellen Unterwerfung, Vereinnahmung und Fremdbestimmung bleibt.

Trotz einiger Bezeugungen von der Teilnahme von Frauen an bestimmten Gemeindeversammlungen („Gesammtheiten") des späten Mittelalters und der Renaissance, waren die politischen und vor allem juristischen Räume substanziell männlich, der Rechtsstatus der Frauen geradezu nichtig. Die *coviria* ist eine Männergemeinschaft im explizitesten Sinn. Die von Eva Kreisky ins Feld geführte These, dass der Männerbund – als theoretisches Subjetkt – im XX. Jahrhundert aufgetaucht sei, weil zuvor die







Männlichkeit des Staates und der politischen Körperschaften im allgemeinen nicht in Frage gestellt worden sei, ist in mehrerer Hinsicht fragwürdig.[14] Insbesondere während der französischen Revolution, aber auch während der Pariser Commune von 1871 war die Teilhabe von Frauen an der instituierenden und damit genuin politischen Macht (Sektionen, Barrikaden) allgemein bekannt und wurde bald explizit bekämpft. Ihr Ausschluss von der instituierten politischen Macht war also keineswegs mehr selbstverständlich: Die Diskussion über die politischen Rechte der Frauen war Gang und Gäbe während der Revolution und – wenngleich in unterdrückter Form – auch während des XIX. Jahrhunderts, besonders im Umfeld der Sozialutopisten; das gilt zum Teil sogar für Österreich-Ungarn oder für Preußen, wo die revolutionären Bewegungen (im Vergleich zu Frankreich) bis 1848 (und darüber hinaus) relativ geringe Auswirkungen auf die staatlichen Institutionen hatten.

Ob es sich nun um Teilhabe an einer aufständischen und nicht an einer staatlichen Macht handelt, ändert wenig an der Tatsache, dass dieser Ausschluss, wenn schon nicht immer explizit umkämpft, so doch zumindest problematisiert war – und zwar keineswegs nur für die Suffragetten bzw. Feministinnen des XIX Jahrhunderts und der französischen Revolution (die sich zwar nicht so nannten, aber nachträglich durchaus so bezeichnet werden können), sondern auch von zahlreichen Männern.

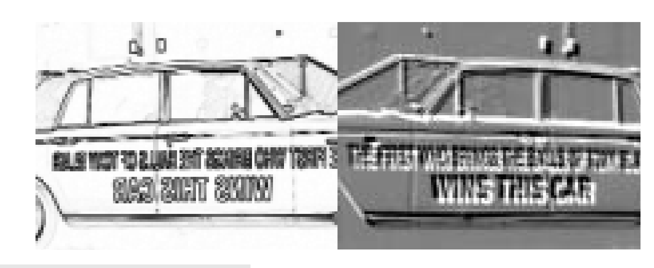
Die explizite Theoretisierung des Männerbundes wäre meines Erachtens eher im Kontext eines an die Militarisierung gebundenen zivilen Raums (*espace civique*) zu verstehen, also in jenem des ausgehenden Ersten Weltkrieges und des darauf folgenden deutschen Revanchismus, der sich in den Freicorps organisierte und die Machtübernahme anstrebte, nicht zuletzt zur Verhinderung einer basisdemokratischen Räterepublik unter dem mächtigen Einfluss einer radikalen Linken in Deutschland, die zu allem Überfluss in einer extrem populären Frau – Rosa Luxemburg – eines ihrer brillantesten Sprachrohre fand. Diese paramilitärischen Korps, die aus einem verlorenen Krieg hervorgingen, ohne die Niederlage als solche zu akzeptierten, erbauten sich an der Ideologie und dem Kult ihrer kollektiven Männlichkeit und Mannhaftigkeit. Darin wird der Kollektivkörper als über die Blut- und Waffenbande legiert gezeichnet, als im Wesen *des* Mannes ruhend, das sich hauptsächlich – und offenbar mangels besserem – durch die frenetische Behauptung geistiger wie körperlicher Überlegenheit gegenüber der Frau auszeichnet.[15]

Auf einer allgemeinen Ebene betrachtet hat sich der moderne Staat als institutioneller Komplex auf drei Pfeilern entwickelt: der Armee, dem Grundbesitz und der hereditären Monarchie. Die Rechte, welche die Subjekte (im dialektischen Sinn von unterworfenen, die sich zu bürgerlich-souveränen aufschwingen) errungen haben, und durch die sie Teil des Staates werden konnten, sind eng an diese Pfeiler und deren Strukturen gebunden. Mit Ausnahme des Grundbesitzes, der bestimmten Frauen in bestimmten Ländern zugänglich war (weshalb manche Frauen dort auch Rechte hatten, die sie mit der bürgerlichen Revolution verloren), ist dieser Komplex auf dem Ausschluss der Frauen aufgebaut. Dazu kommt, dass die Gestalt des freien Bürgers des XVIII. Jahrhunderts ohne sein „natürliches" Pendant undenkbar wäre: die Frau, welcher im Rahmen einer neuen bürgerlich-politischen Arbeitsteilung Tätigkeiten vorbehalten werden, die zu denen des politischen Bürgers strikt komplementär sind.[16]

Die christlich monarchische Tradition, die insbesondere an jene des *pater familias* und seiner *patria potestas* sowie an die Idee von der Nachkommenschaft Christi gebunden ist, impliziert starke patriarchale Strukturen, die sich in manchen Staaten als autoritärer Paternalismus fortgesetzt haben, und die in dieser Hinsicht bis heute den Wohlfahrtsstaat prägen (der auf Französisch bezeichnenderweise *Etat providence*, Vorsehungsstaat, genannt wird). Da, wo diese um die väterliche Autorität zentrierten Strukturen von egalitären Strukturen verdrängt oder überlagert wurden, traten nicht weniger familiale und androzentrische Figurationen der Brudergemeinschaft in den Vordergrund.

Manche AutorInnen, unter ihnen Joan Cocks, heben diesen Aspekt besonders hervor, um die These vom Patriarchat durch jene des brüderlichen „Phallokratismus" zu ersetzen, nachdem die Vertragstheoretiker des XVIII. Jahrhunderts den Einfluss des „Patriachalismus" zurückgedrängt hatten.17 Diese Diskussion geht jedoch an der









Existenz der athenischen Demokratie als Männerbund vorbei, in der das – zur Zeit der *basileia*, also dem Königtum, durchaus noch vorherrschende – familiale Modell kaum eine Rolle spielt, sondern durch jenes der politischen *philia* der Gleichen (*homoioi*) bzw. der Gefährten (*hetairoi*) verdrängt wurde, ein Modell, das gerade für die Nationenbildung im Europa des XIX. Jahrhunderts wieder aufgewärmt wurde. Diese hartnäckige historiographische Fehlleistung in der politischen Theoriebildung verführt darüber hinaus zu dem Glauben, dass die Gleichheit zwischen Männern und eventuell zwischen Menschen eine originäre Erfindung des kontraktualistischen Liberalismus gewesen sei.

Was, um abzuschließen, den zeitgenössischen bürokratischen Staat angeht, so entstanden – ganz analog zur athenischen Polis – seine Strukturen, Organe und Institutionen im engeren Sinn unter der historisch konstitutiven aber nicht logisch notwendigen Bedingung des fast bruchlosen Ausschlusses der Frauen aus der Macht zur Gestaltung politischen Raums und politischer Körperschaften.18 Fast bruchlos, und so gilt es, an den Brüchen anzuknüpfen.

Diskussion: Staat - Staat; Stadt - Staat; Kosmopolitik und *global citizenship*: Egalitär-politische Bürgerschaft gegen die bürokratische Privatherrschaft verwertungsgesellschaftlicher (Männer-)bünde. Die Zivilgesellschaft (oder die bürgerliche Gesellschaft im Sinne Hegels) ist bzw. hat für sich genommen noch keine demokratische Qualität, sie ist bestenfalls weniger undemokratisch gegenüber einem durchbürokratisierten und disziplinierenden oligarchischen Staatsapparat, sie ist es nicht mehr gegenüber seinen Vorhöfen der unidirektionalen Machtausübung und damit der Herrschaft, die sich besser aus der so genannten Zivilgesellschaft speist als alle radikaldemokratischen Initiativen zusammengenommen.

Die privaten Verwertungs- und Machtausdehnungsgesellschaften bedienen sich des gemeinschaftlichen Habitus, des Imaginären der Zivilgesellschaft, formen und verwerten sie wieder etc. Je unpolitischer, also je abgegrenzter gegenüber der Sphäre der Politik die Zivilgesellschaft ist oder gewähnt wird, desto besser ist sie für die privaten Konsortien verwertbar und durch diese beherrschbar. Die Kolonisierung ist nicht so sehr oder nicht nur eine der Lebenswelt durch die Systemwelt, sie ist nach wie vor eine des alle betreffenden und durch alle politisch umzusetzenden Gemeinwohls durch das sich universalisierende ökonomistische Privatinteresse, Kolonisierung als Beherrschung und Ausbeutung der Polis durch die Oligarchen, es ist stets eine Frage der Perspektive, wie wir die Entfremdungszusammenhänge beschreiben, und letztlich auch zu bekämpfen trachten.

Multitude: die verklärte Menge. Ich sehe „die Menge“ als die abstrakteste Verfasstheit der Vielen, es ist ein Grenzbegriff, der weder gut noch schlecht ist, weder per se revolutionär noch konservativ. Die Menge existiert nur in ihrer je versammelten Situiertheit, historisch-politisch-räumlich. Weder ist die Menge als historisch situierbare oder situierte a priori ein wütend agierender Mob im Zeichen des Todestriebs, noch ein nur von Eros animiertes Subjekt der Revolution zum Guten hin.

Mir scheint nun die Verklärung der Menge mehr eine Abwehrstrategie gegenüber den totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts bzw. gegenüber der Angst vor einem Rückfall in derartige Barbareien als ein sinnvoller politiktheoretischer Ansatz. Umgekehrt halte ich die Verdammung der Menge als solche, wie wir dies seit Platon kennen, für eine der perfidesten und zugleich billigsten Legitimationen undemokratischen Handelns und Herrschens, gegen die Aristoteles erfahrungsbegriffliche und nicht großspurig metaphysische Grenzen zog, was ihn mir als politischen Denker nicht nur sympathisch sondern auch hilfreich macht.

Die Menge im Zustand ihrer bloßen Versammeltheit ist – wie die von der politischen Theoriebildung ignoranterweise ausgeklammerte Gruppenpsychoanalyse mit Großgruppen zeigt – ein prekäres Gebilde, das gleichsam psychotisch zu totalen Reaktionen neigt, die deshalb leichter totalitär instrumentalisierbar sind; ebenso ist sie ein machtvolles Gebilde, das, wenn integratives Handeln und reflektierte Kommunikation der Angst vor dem Zerfall entgehen, zu durchaus revolutionären Handlungen im besten Sinne fähig ist. Die Geschichte weist zwar zahlreichere negative als positive Beispiele auf, das macht die positiven aber um so wertvoller.

e-mail: alice.pechriggl@univie.ac.at







Anmerkungen:

1 Vortrag gehalten am 15. Oktober im Rahmen der Arbeitstagung „Staat, Demokratie und Menge", IWK, Wien. Das Manuskript basiert auf einem Kapitel meines auf Französisch erschienenen Buches Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres, Band II, Kap. 2.2., Paris 2000.

2 H. Arendt, Condition de l'homme moderne, II, §6.

3 Siehe das erste Buch der Politik.

4 Jean Bethke Elshtain unterstreicht die Wichtigkeit des christlichen Beitrags zur politischen Kultur des „Abendlandes". Ihre Hauptargumente richten sich gegen die unnachgiebige Kritik Hannah Arendts, die in ihrem Buch Vita Activa den Aufstieg des Christentums zur Weltreligion mit dem Untergang nicht nur der Polis sondern auch der Politik verknüpft. Zum Einen verweist Elshtain darauf, dass dieser Untergang bereits besiegelt gewesen sei, als das Christentum sich ausbreitete, zum Anderen bemerkt sie, dass der römische Despotismus vor dem Aufstieg der monarchischen Kirche und der ekklesiastischen Monarchie in Christus ein Gegengewicht gefunden habe und auch die erste Form einer „principled resistence to secular power". J. B. Elshtain, Public Man, Private Woman, S.60. Dem ist allerdings hinzuzufügen, dass Arendt im Christentum keineswegs die Ursache des besagten Untergagns sah, sondern dass sie deren Verwobenheit miteinander konstatierte. Was die von Elshtain vorgebrachte Apologie des Urchristentums als Bewegung angeht, die Frauen als « Bürgerinnen » aufgenommen hätte, so handelt es sich hier schlichtweg um einen falschen Gebrauch des Wortes citizen, BürgerIn, weil die Mitglieder dieser Gemeinschaften keine politischen Rechte hatten. Wenn es auch stimmen mag, dass es im II. Jahrhundert Gemeinden gab, die durch geloste oder gewählte Presbyter-(Älteren)Kollegien regiert wurden, in denen auch Diakoninnen saßen, so wurde die Teilnahme von Frauen im urchristlichen Gemeindeleben bald durch die Vorherrschaft der brüderlichen cristiani-Verbindungen in den kanonischen Schriften ausradiert. Schließlich verschwand die erwähnte kollegiale Organisation hinter dem monarchischen Episkopat.

5 Zuletzt in den katholischen Initiativen zu einem Kirchenvolksbegehren, die nicht zuletzt der Kritik am Ausschluss der Frauen von kirchlichen Ämtern und Würden Rechnung trugen, ohne Erfolg, wie zu erwarten war.

6 Sowohl in der Phänomenologie des Geistes als auch in der Enzyklopädie und den Prinzipien der Rechtsphilosophie.

7 Benveniste bemerkt nichts desto trotz, dass die indo-europäische Tradition der Asymmetrie zwischen patrilinearem bzw. männlichem und weiblichem Verwandtschaftssystem in Griechenland teilweise umgestürtzt wurde. Dieser Umsturz bestünde in der Einrichtung einer Symmetrie zwischen Blutsbrüdern und –schwestern (adelphoi / adelphai) neben der Asymmetrie zwischen dem an den sozialen Vater der Phratrie gebundenen soziale Bruder (phratêr) und der Schwester als weibliches Glied der männlichen sozialen Gruppe („es gibt keine weiblichen ‚Phratrien'"). Emile Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Bd. I, S. 203-223.

8 Ich verweise hierfür auf meinen Aufsatz „Die Formation der Körper. Zum formierten Männercorps als Grundgestalt politischer Gemeinschaft" in: Wiener Philosophinnen Club (Hg.), KRIEG/WAR. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht, Ausgewählte Dokumentation des VII. Symposiums der IAPH, München 1997, Wilhelm Fink, S. 167-174.

9 Finley beharrt darauf, dass es sich bei der athenischen Polis sehr wohl um einen Staat handelte, und er bezieht sich dabei auf die Staatsorgane und staatliche Instanzen, die in direktem Kontakt zu den Bürgern gestanden haben, ohne bürokratische Vermittlung. Er weigert sich, hier zwischen Staat und Staatsapparat zu unterscheiden während Castoriadis die Bezeichnung Staat für die Verwaltungsorgane bestreitet, da es sich bei den Verwaltungsfunktionen um eine « permanente Bürokratie » handelte mit Ämtern, die sogar von Sklaven besetzt wurden. Siehe Moses I. Finley, Politics in the Ancient World, und Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie » in : Domaines de l'homme. Dem ist hinzuzufügen, dass die Regierungsorgane (die boulê der 500 Räte, die daraus gelosten rotierenden die Ämter ausführenden 50 Prytanen sowie die Archonten) ebenso wie die Gerichte nicht mit den reinen Verwaltungsfunktionen zu verwechseln. Die Regierungsämter also sind keinesfalls von Sklaven besetzt worden sondern ausschließlich von vollen Bürgern, denn sie wurden aus dem Kreis der ekklesia unter den Bedingungen der Rotation und Absetzbarkeit gewählt bzw. gelost wurden. Dennoch handelte es sich dabei um Organe einer Exekutiven Gewalt, die von der gesetzgeberischen (und vor allem Bestimmungen erlassenden) Gewalt, also der ekklesia nicht nur getrennt sondern ihr auch unterworfen war.

10 Siehe hierzu vor allem: Bertrand Badie und Pierre Birnbaum, Sociologie de l'Etat.

11 M. I. Finley, ibid. S. 8. Die Bürger sind sich aber ebenso der Tatsache bewusst, dass auch sie es sind, die den Staat konstituieren, und sei es nur über die Steuern, die sie entrichten, ohne die er nicht existieren könnte. Weiters gebe es in den liberalen Demokratien Bewusstsein darüber, dass die Organe nur im Namen des Souveräns agieren.

12 Es würde zu weit gehen, hier das Problem der Unterscheidung zwischen Staat und État zu erörtern. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, dass im Französischen das Wort « état » zumindest drei Bedeutungen hat, die miteinander verbunden sind, für die es im Deutschen aber drei relativ eingegrenzte Bezeichnungen gibt: Zustand, Stand und Staat.

13 Wenngleich ich also die erwähnte Unterscheidung zwischen Staat im weiteren und im engeren Sinn aufrechterhalten möchte, werde ich „Staat" in der Folge im engeren Sinn gebrauchen, und zwar aus Gründen der terminologischen Konvention; andernfalls werde ich den Gebrauch (im weiteren Sinn) explizit machen.

14 Eva Kreisky, « Männlichkeit als System. Das Männliche als Standardform von Staat und Politik » in : Demontage 6, 1994.

15 Klaus Theweleit hat dieses Phänomen in seinem Buch Männerphantasien akribisch zu berschreiben versucht. Seine in mancher Hinsicht kritisierbare, weil zu unmittelbare, Anwendung der Psychoanalyse auf literarische Texte, schmälert die Wichtigkeit seines Werks für den hier diskutierten Zusammenhang jedoch nicht maßgeblich.

16 Rousseau hat diese Konzeption in Emile am klarsten und detailliertesten formuliert. Natürlich lässt sich die geschichtliche Institution dieser Komplementarität nicht auf das Rousseausche Erziehungsprojekt zurückführen, wie manche in verkürzter Weise anzunehmen tendieren.

17 J. Cocks, The Oppositional Imagination. Für eine genaue Diskussion dieses Aspekts siehe: Carole Pateman, The Sexual Contract, vor allem Kap. 2 und 4.

18 Siehe hierzu Eva Kreisky, « Bürokratisierung der Frauen. Feminisierung der Bürokratie » in : Vater Staat und seine Frauen, t. II, pp. 193-209.





Roland Atzmüller
Arbeit an der Veränderung – Überlegungen zur Staatstheorie im Postfordismus

I. Einleitung – Postfordistische Staatsbegriffe

Die kapitalistischen Gesellschaften befinden sich seit den 1970er Jahren in einer Periode grundlegender Veränderungen und Übergänge (Hirsch 2002, Jessop 2002). Traditionelle Gewissheiten über wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Entwicklungen scheinen obsolet geworden. Stabile Entwicklungsmodelle und dominante Konfigurationen der Vergesellschaftung unterliegen einem wachsenden Anpassungs- und Veränderungsdruck. Eine Reihe von Begriffen der sozialwissenschaftlichen und neomarxistischen Auseinandersetzungen um die Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften – wie etwa Postfordismus, Postmoderne, postindustrielle Gesellschaft – versucht die Veränderungen aus unterschiedlichen Perspektiven zu erfassen. Das Florieren der „Postismen“ in den (kritischen) gesellschaftstheoretischen Debatten verweist auf die (immer noch) grundlegende Uneindeutigkeit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Transformationsprozesse in der krisenhaften Ablösung des Fordismus (Brand/Raza 2003).

Die Frage von Veränderung und Innovation bestimmt spätestens seit den 1990er Jahren auch die neomarxistischen Auseinandersetzungen um den kapitalistischen Staat im Übergang zum Postfordismus, für die etwa die Arbeiten von Bob Jessop (1990, 2002) oder Joachim Hirsch (1990, 2002) stehen. Im krisenhaften Übergang zum Postfordismus wird die permanente (Selbst-)Transformation des Staates notwendig, um die Fähigkeit zu Innovation und Veränderung in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen durch die Schaffung neuer staatlicher Aufgaben und Politikfelder zu sichern. Bob Jessop bezeichnet die postfordistische Staatsform als „Schumpeterian Workfare (bzw. seit kurzem Competition) State“ (1992, 2002).

Der Schumpeterianische Workfare-Staat „kann als ein Modus makroökonomischen Wachstums definiert werden, der auf der Dominanz eines flexiblen und ständig innovativen Musters der Akkumulation beruht“ (Jessop 1992: 251H). Mit dem Verweis auf Joseph A. Schumpeter, den Jessop als „emblematic thinker“ (und „Nachfolger“ von John M. Keynes) des postfordistischen Kapitalismus bezeichnet, sollen wesentliche Dimensionen einer sich herausbildenden Akkumulationsstrategie und die damit verbundenen Vorstellungen von Wettbewerbsfähigkeit und Prosperität betont werden (Jessop 2002). Veränderungs- und Innovationsfähigkeit werden zum zentralen Inhalt staatlicher Wirtschafts- bzw. Standortpolitik zur Erhaltung und Förderung der Wettbewerbsfähigkeit.

Zu durchaus ähnlichen Schlussfolgerungen kommt Joachim Hirsch, der ebenfalls auf die veränderte Rolle des Staates verweist, die er in der

Durchsetzung des permanenten Strukturwandels zu Sicherung nationaler und regionaler Standorte sieht. Grundlegend für Standortsicherung ist die Unterordnung außerökonomischer Bedürfnisse und Verhältnisse unter die Zwänge des Marktes.

„Eine auf Wachstum und Beschäftigung zielende staatliche Wirtschaftspolitik muss sich darauf konzentrieren, neben der direkten Unterstützung investitionsbereiter Unternehmen deren ökonomisch-soziales Umfeld so zu entwickeln, dass optimale Voraussetzungen für technologische Innovations- und systemische Rationalisierungsprozesse bereitstehen. Dazu kann durchaus auch die Förderung eines Geflechts innovativer Kleinunternehmen und ‚Risikokapitale' gehören, denen als Bestandteil industrieller ‚Cluster' eine wachsende Bedeutung zukommt". (Hirsch 2002: 113)

Die Bedeutung von Veränderungsfähigkeit und innovatorischem Unternehmertum wird in einer Reihe staatlicher Strategien reflektiert, zu denen u.a. Technologie- und Strukturpolitik, aber auch die Entstehung neuer Politikfelder wie eben Innovationspolitik zu zählen sind. Der Schumpeterianische Wettbewerbsstaat sammelt und schafft technologisches Wissen, um die produktiven Kapazitäten zu sichern und permanent zu erneuern, die notwendig sind, um in der internationalen Konkurrenz bestehen zu können. Er fördert Innovationsbereitschaft, technische Kompetenzen und Technologietransfers, um die Diffusion von Prozess- und Produktinnovationen in der Ökonomie zu sichern und die Unternehmen bei der Anpassung zu unterstützen. Unternehmerische Aktivitäten werden durch eine Reihe neuer Institutionen und Policy-Instrumente gefördert (Jessop 2002).

Jessop nennt exemplarisch „venture capital provision, subsidies, business parks, technology transfer mechanisms and technical assistance, investment in knowledge production through public R&D[1] or locally oriented R&D consortia, industry service centres, local and regional development funds and public procurement policies" (2002: 127f).

Die Konzeption des (Schumpeterianischen) Wettbewerbsstaates wie sie von Bob Jessop (2002) oder Joachim Hirsch (2002) vorgeschlagen wird, bleibt aber aus zwei Gründen, die eng miteinander verknüpft sind, für eine Theoretisierung des Staates im Übergang zum Postfordismus unzureichend. Meines Erachtens weisen diese Ansätze zwei interessante Leerstellen auf. Obwohl Jessop wie auch Hirsch sich in ihren Arbeiten ausführlich mit Nicos Poulantzas beschäftigt haben, versuchen sie die Herausbildung des Schumpeterianischen Wettbewerbsstaates kaum mit Veränderungen der (kapitalistischen) Arbeit zu verknüpfen. Darüber hinaus verstellt die fehlende Analyse der Veränderungen der Arbeits- und Produktionsverhältnisse sowie des Problems der Durchsetzung der Fähigkeit zu Innovation und Veränderung den Blick auf den autoritären Charakter der erkennbar werdenden postfordistischen Staatsform (s.u.).

Im ersten Abschnitt dieses Beitrages möchte ich daher auf die staatstheoretischen Arbeiten von Nicos Poulantzas eingehen und einige Überlegungen zu Veränderungen der Arbeit im Postfordismus präsentieren, die ich als Grundlage für eine Konzeptualisierung der gegenwärtigen Staatsform betrachte (I.). Obwohl Jessop wie auch Hirsch Veränderungsfähigkeit als zentrale Dimension postfordistischer Staatlichkeit kennzeichnen, verfügen beide über ein enges Verständnis des Konzepts der Innovation. Diese wird zwar als wesentliche Funktion des Unternehmertums erkannt und es wird – gegen individualistische Konzeptionen des Entrepreneurs – auch auf die soziale Konstituiertheit innovatorischer Prozesse verwiesen. Eine Diskussion der so genannten „Paradoxien" von Innovation erfolgt jedoch nicht. Diese ergeben sich, weil Innovationen auf Bedingungen beruhen, die vorab nicht gewusst werden können und sich daher rationaler Planung entziehen. Dadurch werden Innovationen, wie schon Schumpeter hervorstrich, zu einem Problem der Entscheidung, was letztlich die politische Frage aufwirft, wem die Fähigkeit zukommt, zu entscheiden und wem nicht.

Im zweiten Abschnitt möchte ich genauer auf den Innovationsbegriff eingehen (II.). Auf Grundlage der Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Transformationen der Arbeits- und Produktionsverhältnisse und Transformationen des Staates sowie einer kritischen Annäherung an den Innovationsbegriff möchte ich schließlich auf die Herausbildung des autoritären Etatismus eingehen. Joachim Hirsch hat in seinen Arbeiten immer wieder auf den (potentiell) autoritären Charakter der entstehenden postfordistischen Staatsform hingewiesen. Auch viele Untersuchungen zu hegemonialen Projekten des Neoliberalismus und Neokonservatismus (exemplarisch Offe 1997) haben auf die Durchsetzung eines „starken Staates" verwiesen, was etwa am Rückbau demokratischer Institution und dem Bedeutungsgewinn der Exekutive u.ä. festgemacht wurde. Es wird jedoch nur selten versucht, diese Entwicklungen des Staates mit der Restrukturierung der Arbeits- und Produktionsverhältnisse zu verknüpfen.

Bevor ich einige Hinweise geben werde, wie der Zusammenhang zwischen Innovation, Veränderungen der Arbeit und postfordistischem Staat ge-

dacht werden könnte, möchte ich kurz auf das Konzept des autoritären Staates, das von Nicos Poulantzas (2002) in die Diskussion eingebracht wurde, eingehen (III.). Die Durchsetzung von Veränderungs- und Innovationsfähigkeit unter Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung und die damit verbundenen unternehmerischen wie staatlichen Strategien müssen meines Erachtens mit der Herausbildung autoritärer Formen von Staatlichkeit im Übergang zum Postfordismus zusammengedacht werden. Die sozialen Auseinandersetzungen um die Fähigkeit zur Veränderung sind Auseinandersetzungen darum, wer entscheiden kann, was Veränderungen und Innovationen sind. Es sind daher zuallererst Kämpfe um die Fähigkeit, „Ausnahmen" von der Norm zu erzeugen, die eine grundlegende Umgestaltung des Staates wie auch der ökonomischen Verhältnisse erfordern. Bezogen auf die Herausbildung autoritärer Staatsformen im Übergang zum Postfordismus können diese Entwicklungen mit Antonio Gramsci als „passive Revolution" verstanden werden (Gramsci 1991ff, Röttger 1997). In den Auseinandersetzungen um die Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften ist das Problem der Veränderung selbst zum zentralen Feld sozialer Kämpfe um die Sicherung und Wiedererlangung staatlicher Handlungsfähigkeit geworden.

Die Notwendigkeit umfassender Veränderungen der bürgerlichen Gesellschaft zur Überwindung ihrer Krise verweist auf die Frage der Entscheidung über Ausnahmen/den Ausnahmezustand (Schmitt 1990). Dies betrifft nicht nur den Umbau des Staates, sondern auch die Veränderung der Arbeits- und Produktionsverhältnisse zur Förderung des Unternehmertums und der Wettbewerbsfähigkeit. Wie ich argumentieren will, könnte dies nicht nur die Attraktivität des Dezisionismus Carl Schmitts für Neokonservative, die sich davon eine Überwindung der Krise des Regierens erhoffen, erklären, sondern auch die Attraktivität Joseph A. Schumpeters und seiner Konzepte zur unternehmerischen Fähigkeit zur Innovation. Im vierten Abschnitt werde ich versuchen, einen kurzen Überblick über den Zusammenhang von Innovation, Veränderungen der Arbeit und autoritärer Staatlichkeit im Postfordismus geben (IV.)

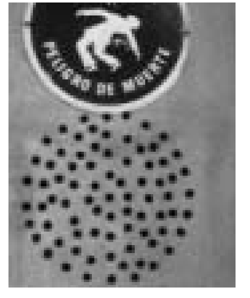
II. Staat und Arbeitsteilung

Wie eingangs festgestellt, weisen die Theoretisierungsversuche des postfordistischen Staates bei Bob Jessop (2002) wie auch bei Joachim Hirsch (2002) eine interessante Leerstelle auf. Weder Jessop noch Hirsch verknüpfen die Analyse der Veränderungen des kapitalistischen Staates mit Veränderungen der Arbeitsteilungen bzw. Arbeits- und Produktionsverhältnisse, die für die Bestimmung des Staates bei Nicos Poulantzas, auf den sich beide Autoren in ihren Arbeiten immer wieder ausführlich bezogen haben, fundamental war (2002). Dies wäre aber notwendig, um folgende Überlegung für die kritische Analyse historisch spezifischer Formen des kapitalistischen Staates fruchtbar zu machen. „Die Transformationen des Staates verweisen zuallererst auf Transformationen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die ihrerseits Transformationen dieser Trennung zur Folge haben und damit auf die Klassenkämpfe." (Poulantzas 2002: 80)

Es ist daher notwendig zu verstehen, wie historisch spezifische Formen der kapitalistischen Arbeits- und Produktionsverhältnisse mit spezifischen Formen des kapitalistischen Staates verknüpft sind. Für Poulantzas war die Frage der Besonderung des Staates von den Arbeits- und Produktionsverhältnissen zentral. Der Staat darf bei ihm jedoch nicht als Überbauinstanz missverstanden werden, die erst im Nachhinein zu den ökonomischen Prozessen hinzutritt, um bestimmte Funktionen, die sich aus den „ehernen Bewegungsgesetzen des Kapitals" ergeben würden, zu erfüllen. Poulantzas betont vielmehr, dass die Analyse der kapitalistischen Produktionsweise nicht auf die ökonomischen Verhältnisse zu beschränken ist, sondern die Gesamtheit „ökonomischer, politischer und ideologischer Bestimmungen" (Poulantzas 2002: 46) erfassen muss. Daher ist die Analyse der Arbeits- und Produktionsverhältnisse und ihrer Transformationen nicht ohne Bezug auf den Staat und dessen Trennung von ersteren zu verstehen. „Diese Trennung ist nur die bestimmte Form, die im Kapitalismus die konstitutive Präsenz des Politischen in den Produktionsverhältnissen und ihrer Reproduktion annimmt." (Poulantzas 2002: 47)

Die Besonderung des Staates von der Ökonomie, die zur Aufrechterhaltung der (nicht nur) kapitalistischen Arbeitsteilungen immer aufs neue herzustellen ist, wird Medium, Gegenstand und Ergebnis der sozialen Kämpfe auf den verschiedenen Ebenen der bürgerlichen Gesellschaft. Sie ist stets aufs Neue als die historisch konkrete Beziehung zwischen Staat und Produktionsverhältnissen zu entziffern. Unterschiedliche, historisch dominante Staatsformen, wie etwa der sogenannte Nachtwächterstaat des 19. Jahrhunderts, der sozialdemokratische Interventionsstaat oder der schlanke Staat des „Rückzugs aus der Wirtschaft" und der Deregulierung sind historisch spezifische Realisierungen der Trennung von Staat, Gesellschaft und Ökonomie.

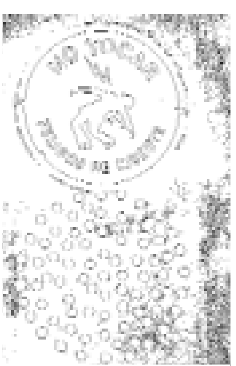
Bei Poulantzas bleibt jedoch zum einen die Begründung des Staates aus den Produktionsverhältnissen bzw. der (kapitalistischen) Arbeitsteilung





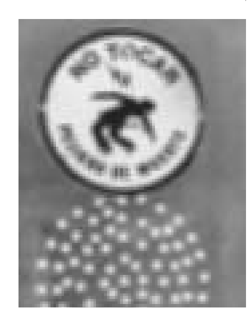
und Arbeitsorganisation stark im Metaphorischen. (Die Arbeitsteilung „führt“ zur Trennung von Staat und Ökonomie, der Staat „verkörpert“ die Arbeitsteilung). Zum anderen sind seine Überlegungen in ihrem historischen Kontext zu verstehen. Der Gegenstand seiner „Staatstheorie“ (Poulantzas 2002) ist der fordistische Staat und dessen krisenhafte Entwicklung in den 1970er Jahren. Folgerichtig konzentriert Poulantzas die Begründung des Staates v.a. auf die tayloristischen bzw. fordistischen Formen der Arbeitsteilung und Arbeitsprozesse.





Als Hintergrund dieser Überlegungen können die Debatten der 1970er Jahren zum kapitalistischen Arbeitsprozess gesehen werden (Burawoy 1985, Knights/Willmott 1990). Kern der Debatten zum kapitalistischen Arbeitsprozess ist das Problem des Unternehmens, den Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft – also ihre (lebendige) Arbeit – tatsächlich zu realisieren. Die Kapitalseite kauft im Arbeitsvertrag Arbeitskraft nur als Potential und muss nun die Lohnabhängigen dazu bringen zu arbeiten, was das sogenannte Kontrollproblem der Unternehmen begründet. Das Management muss nämlich befürchten, dass ohne adäquate Strategien der Planung, Kontrolle und Überwachung des Arbeitskräfteeinsatzes die Beschäftigten das Verhältnis zwischen Input Arbeit und Output Lohn durch verschiedene Formen der Verweigerung zu ihren Gunsten verändern würden. Management-Strategien zur Bearbeitung dieses Widerspruchs zielen daher einerseits auf die Zerlegung der Arbeitsprozesse in unzählige Einzelschritte (Taylorismus) und die damit verknüpfte Enteignung des Wissens der unmittelbaren Beschäftigten über den Produktionsprozess (Dequalifikation) sowie dessen Konzentration und Kontrolle in rational-bürokratischen Organisationsformen. Andererseits haben gerade die Probleme der Umsetzung der wissenschaftlichen Betriebsführung nach Taylor (wachsende Monotonie der Arbeit und damit verbundene Demotivation der Beschäftigten etc.) zur Entwicklung von Managementstrategien beigetragen, die den Konsens und die aktive Beteiligung der Beschäftigten in den Produktionsabläufen herstellen sollen. Dies kann durch Qualifizierung, Rücknahme tayloristischer Formen der Arbeitsteilung, Mitbestimmung und Beteiligung der Beschäftigten an Unternehmensabläufen und Erträgen, Einführung betrieblicher Mitbestimmung u.ä. erreicht werden.





In diesen Prozessen wird die kapitalistische Arbeitsorganisation als Herrschaftsprozess auf der Mikroebene sichtbar, der auch in Bezug auf seine politischen und ideologischen Dimensionen zu analysieren ist, soll die konstitutive Anwesenheit des Staates in den Produktionsverhältnissen adäquat erfasst werden (Burawoy 1985, Poulantzas 2002)[2]. Für Poulantzas ergibt sich der herrschaftsförmige Charakter der kapitalistischen Arbeitsprozesse aus der Teilung der Arbeit in mentale/intellektuelle – also planende – und manuelle oder ausführende Tätigkeiten. Diese Arbeitsteilung beruht auf der Aneignung des unmittelbaren ProduzentInnenwissens durch das Management und seiner Materialisierung in der rational-bürokratischen Unternehmensorganisation sowie daraus resultierenden Prozessen der Dequalifizierung der Beschäftigten.

Die Auswirkungen der Arbeitsteilung sind jedoch auch in Bezug auf den Staat und dessen Besonderung als spezifischer Apparat von entscheidender Bedeutung. „Der Staat verkörpert in der Gesamtheit seiner Apparate, d.h. nicht nur in seinen ideologischen, sondern auch in seinen repressiven und ökonomischen Apparaten, die geistige Arbeit in ihrer Trennung von der manuellen Arbeit. (...) Dieser von den Produktionsverhältnissen getrennte Staat befindet sich auf der Seite der geistigen Arbeit, die ihrerseits von der manuellen Arbeit getrennt ist. Er ist das Produkt dieser Teilung, auch wenn er eine spezifische Rolle in ihrer Konstitution und Reproduktion spielt.“ (Poulantzas, 2002: 83)

Die Trennung der geistigen von der manuellen Arbeit besitzt materiellen Charakter und schlägt sich in konkreten Praktiken und Institutionen nieder. Auch die Metapher, dass der Staat in der Gesamtheit seiner Apparate die Arbeitsteilung verkörpere, ist materiell zu verstehen. In den Apparaten werden Wissen und Diskurse umgesetzt und beherrscht, die im wahrsten Sinn des Wortes exklusiven (also ausschließenden) Charakter besitzen. Der Staat „ist (...) das Abbild der Beziehungen zwischen Wissen und Macht, wie sie sich innerhalb der geistigen Arbeit reproduzieren. Von

den hierarchischen, zentralisierten und Disziplinarbeziehungen bis zu den Stufen und Knotenpunkten der Entscheidung und Ausführung, von den Ebenen der Delegation der Autorität bis zu den Formen der Verteilung und Verheimlichung des Wissens je nach der gewählten Ebene (das bürokratische Geheimnis) und den Formen der Qualifikation und Rekrutierung der Staatsagenten (...) verkörpert der Aufbau des kapitalistischen Staats bis in die kleinsten Details die innerhalb der geistigen Arbeit induzierte und verinnerlichte Reproduktion der kapitalistischen Teilung zwischen geistiger und manueller Arbeit." (Poulantzas, 2002: 86)

Die subalternen Gruppen sind zwar von der Verfügung und Kontrolle über das in den staatlichen Apparaten verdichtete Wissen ausgeschlossen. Aufgrund der Konflikthaftigkeit der sozialen Verhältnisse bürgerlicher Gesellschaften existieren jedoch auch Repräsentationen der Lebensverhältnisse und der sozialen Kämpfe dieser Gruppen in den staatlichen Wissensformen, was sich etwa in konkreten Regierungsprogrammen und -formen ausdrücken oder im juridisch-politischen Diskurs (z.B. Arbeitsrecht) manifestieren und in bestimmten Institutionen (z.B. Sozialministerium) niederschlagen kann.

Veränderungen der Arbeit

Für eine an Poulantzas orientierte Analyse des Staates im Übergang zum Postfordismus ist es notwendig, näher auf damit verbundene Veränderungen der Arbeitsverhältnisse und Arbeitsteilungen einzugehen. Diese Veränderungen werden oft als Durchsetzung des wissensbasierten Kapitalismus (Jessop 2002) oder der Informationsgesellschaft (Lundvall/Borras 1997, Papouschek et al. 1998, Schmiede 1996) zu fassen versucht. Diese Konzepte beziehen sich auf „die Durchdringung aller Sektoren und Branchen mit informationsbezogenen Aktivitäten sowie Informations- und Kommunikationstechnologien (...). Damit entstehen nicht nur neue Aufgaben und Berufe in neuen Wirtschaftsbereichen, sondern auch der Anteil der ‚Informationsarbeit' steigt auf Kosten manueller Tätigkeiten in einer großen Zahl von Aufgabenfeldern und Berufen." (Papouschek et al. 1998: 30f) Auch Hardt/Negri (2000: 364) nehmen mit Verweis auf das marxsche Konzept des General Intellect, das eine Verschmelzung der Fähigkeiten der lebendigen Arbeit mit Wissenschaft, Kommunikation und Sprache prognostiziert, auf diese Veränderungen bezug. Die „immateriellen" Fähigkeiten der Lohnabhängigen, die spätestens seit den 1980er Jahren als neue Qualifikationsanforderungen kodifiziert und eingehegt werden (Lazzarato 1998), haben demgemäß zur Durchsetzung des postfordistischen Kapitalismus beigetragen. Auf der Basis einer umfassenden Informatisierung der Produktion von Gütern und Dienstleistungen und der wachsenden Bedeutung sogenannter Wissensarbeit – also der Analyse und Bearbeitung von Symbolen – sind sie zu den „dominanten" Bestimmungsmerkmalen der Arbeit und der damit verbundenen Subjektformen geworden. Der behauptete Übergang zur Informations- und Wissensgesellschaft wird nicht nur in der emphatischen Bezugnahme auf netzwerkartige Formen der Produktion bei Hardt/Negri (kritisch: Hermann 2003) oft mit Hoffnungen bezüglich der Veränderung der Arbeitsverhältnisse verknüpft. Informationsarbeit soll „zum Vorbildtypus der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeit (werden), denn diese Arbeit wird weniger in Befehlshierarchien eingebunden, also autonomer, zudem weniger belastend, statt dessen kreativer, insgesamt humaner sein." (Schmiede 1996: 111)

Diesen Hoffnungen liegt die krisenhafte Ablösung des tayloristisch-fordistischen Paradigmas der Produktion zugrunde. Während die tayloristische Organisation der Arbeit auf eine weitgehende Ausschaltung oder zumindest Einhegung der Subjektivität der Beschäftigten und ihrer Fähigkeit zur eigenständigen Organisation von Arbeitsabläufen abzielte, sollen die Kapazitäten der „lebendigen Arbeit" durch eine (partielle) Rücknahme der Arbeitsteilung im produktiven Sinne nutzbar gemacht werden.

Prozesse der Anreicherung von Arbeitsaufgaben (Job Enrichement, Empowerment) und der Schaffung eigenständiger Entscheidungsprozesse, aber auch die Gewährung von Autonomie und die Verlagerung von Verantwortung nach unten sowie die Einführung von Gruppenarbeit (exemplarisch Brandt 1990, Papouschek et al. 1998) können als Beispiele neuer Managementstrategien der Vernutzung von Arbeits-

kraft im Übergang zum Postfordismus genannt werden.

KritikerInnen haben gegen die These vom Ende der Arbeitsteilung darauf verwiesen, dass zentrale Entscheidungsfunktionen weiterhin beim Management verbleiben bzw. die Kontrollpotenziale der neuen Technologien sehr wohl genutzt werden (exemplarisch Elam 1994). Außerdem erfassen die skizzierten Prozesse nur einen Teil der Beschäftigten, Polarisierungen der Arbeitskräfte finden, wenn auch unter den veränderten Bedingungen informatisierter Produktion, weiterhin statt. Darüber hinaus wurden viele der genannten Entwicklungen v.a. für hochtechnologische Bereiche zukunftsträchtiger Industrie- und Dienstleistungsbranchen diagnostiziert und sind damit eher auf Kernschichten der Lohnabhängigen fokussiert. Hier ist aber anzumerken, dass auch im Bereich einfacher Dienstleistungen Arbeitsformen vorherrschen, die mit Blick auf Hardt/Negri (2000) als immaterielle Arbeit bezeichnet werden könnten (affektive, kommunikative Arbeit etc). Darüber hinaus werden in den letzten Jahren auch Tendenzen einer Re-Taylorisierung der Produktionsarbeit (Dörre 2001) konstatiert, die sich nunmehr in Restrukturierungsprozessen innerbetrieblicher Hierarchien und Entscheidungsabläufe, die auf Partizipation und Selbstorganisation angelegt sind, entfalten. Hier wird die „aktive Beteiligung von Beschäftigten an betrieblichen Optimierungen mit einer marktgetriebenen Dezentralisierung der Unternehmens- und Betriebsorganisationen kombiniert.“ (Dörre 2001: 87) Was in postfordistischen Managementkonzepten als Gewährung von Autonomie und Verantwortung erscheint, zielt auf die Einbindung und Mobilisierung der nichtkodifizierbaren, „verschwiegenen“ Fähigkeiten und Wissensformen der Individuen, die sich einer tayloristischen Systematisierung verweigerten, in einen neuen hegemonialen Kompromiss auf der Ebene der Produktion. Früher standen diese Fähigkeiten der Beschäftigten im beständigen Kampf mit rational-bürokratischen Organisationsstrategien des fordistischen Managements um die Kontrolle über die Produktionsprozesse. Nun wird versucht, (zumindest) Teile der Belegschaften über die Förderung und direkte Anrufung dieser Fähigkeiten in den Produktionsprozess einzubinden, um „Unternehmungsgeist, Innovation und letztlich die Produktivität des post-tayloristischen Systems“ (Lazzarato 1998: 52) zu sichern.

II. Innovation und Entscheidung

Bob Jessop und Joachim Hirsch verweisen zwar auf die zentrale Bedeutung von Innovationsfähigkeit für die Herausbildung des postfordistischen Staates, versuchen jedoch keine kritische Analyse des Innovationskonzepts. Orientiert an neoschumpeterianischen Ansätzen (exemplarisch Dosi et al. 1988, Freeman 1986) hebt Jessop (2002: 120) hervor, dass Innovation die grundlegende Funktion des Unternehmers sei, die darin bestehe, neue Dinge zu tun, um Extraprofite lukrieren zu können. „Entrepreneurship can be exercised at any moment in the overall circuit of capital and the articulation of these moments. Moreover, although it is common to equate the entrepreneur with the individual business dynamo, the function(s) of entrepreneurship can be exercised through various types of agency.“ (Jessop 2002: 120)

Dieses Innovationskonzept lässt zwar das klassische schumpeterianische Verständnis des individuellen Unternehmertums, in dem Innovationsfähigkeit als besondere Qualität von einzelnen Individuen aufgefasst wurde, hinter sich . Jessop und Hirsch heben vielmehr die organisatorischen, gesellschaftlichen und nicht zuletzt staatlichen Rahmenbedingungen der Innovationsfähigkeit hervor, wie sie auch in jüngsten innovationstheoretischen Auseinandersetzungen diskutiert wurden (exemplarisch Lundvall/Borras 1997, Atzmüller et al. 2000). In schumpeterianischen Wettbewerbspolitiken muss demnach die individuelle wie kollektive Fähigkeit zur Innovation erst geschaffen werden, was auf eine Reihe außerökonomischer Bedingungen bzw. „sozio-kulturelle(r) Standortfaktoren“ (Hirsch 2002: 111), in denen Innovationsprozesse eingebettet sind, verweist.

Für eine kritische Analyse reicht dies jedoch nicht aus, da die Reduktion von Innovation auf die Ausübung unternehmerischer Funktionen ihren sozialen und politischen Gehalt verstellt. Die Fähigkeit zur Entwicklung und Durchsetzung von Veränderungen ist vielmehr relational zu konzipieren. Sie ergibt sich aus spezifischen Handlungspotenzialen von Personen oder Organisationen, die in den sozialen Verhältnissen, in denen die verschiedenen ökonomischen Agenten eingebettet sind, erst entstehen. Innovation ist demnach als Effekt des Prozessierens der Widersprüchlichkeit der sozialen Verhältnisse im Kapitalismus zu verstehen. Diese können sich nur in und durch Veränderung reproduzieren. Innovationen sind demnach Medium und Ergebnis sozialer Kämpfe um die Reproduktion des Kapitalismus. „As for innovations, these too are nothing other than structures of domination, but more precarious ones, because the conflict, the struggle and the refusal to work have been, at their origin stronger. These conflicts, a paradigm shift, a qualitative transformation. (...) In effect, capitalist innovation is always a product, a compromise or a response, in short a constraint which derives from workers‘ antagonism. (...) Because the more radical

the innovation is, the more profound and powerful were the antagonistic proletarian forces, which have determined it, and therefore the more extreme was the force which capital had to put in motion to dominate them. Every innovation is a revolution which failed – but also one which was attempted.“ (Negri 1992: 80)

Wenn die Möglichkeit und Fähigkeit zur Innovation als Effekte des Prozessierens der sozialen Verhältnisse aufgefasst werden, erfordert dies, den Blick auf die gesellschaftlichen Arbeits- und Produktionsverhältnisse und ihre Veränderungen zu richten. Die besondere Bedeutung des Innovationsbegriffs im Übergang zum Postfordismus ergibt sich aus einer Interpretation der Krise des fordistischen Kapitalismus seit den 1970er Jahren, die diese als Ablösung einer langen Welle des Aufschwungs und Produktivitätswachstums sieht, die auf einer Reihe von Schlüsseltechnologien und -produkten (Fließbandfertigung, Auto-, Petro- und chemische Industrie etc.) beruhte. Nach umfassenden Veränderungen der sozialen, wirtschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen, der Arbeits- und Produktionsprozesse sowie der Produkte und Dienstleistungen soll eine neue lange Welle der Akkumulation (exemplarisch Lundvall/Borras 1997, Dosi et al. 1988) auf Basis einer Reihe neuer Technologien und radikaler Innovationen – wie etwa Mikroelektronik, Informations- und Kommunikationstechnologien sowie damit verbundene Produkte und Dienstleistungen – die Dynamik und Produktivität des Kapitalismus wiederherstellen. In diesem Kontext ist insbesondere die Fähigkeit von Unternehmern, ihre Rolle als innovatorische „Entrepreneure“ wahrzunehmen, zentral. Als Innovationen gelten im neoschumpeterianischen Diskurs (vgl. Dosi et al. 1988: 222) die Suche und Entdeckung, das Ausprobieren, Entwickeln, Imitieren und Übernehmen neuer Produkte, Produktionsprozesse und organisatorischer Setups.

Innovationen führen jedoch zu Unsicherheit, da die zu suchenden, zu entwickelnden und zu realisierenden Neuerungen/Problemlösungen und deren Konsequenzen nicht vor dem Prozess des Innovierens gewusst werden können, da es sich sonst definitionsgemäß nicht mehr um Innovationen handeln kann. Dies mach m.E. den politischen und sozialen Gehalt von Innovationen als sozialem Verhältnis erkennbar, die von Dieter Sauer und Christa Lang (1999) als „Paradoxien“ bezeichnet werden. Da Innovationen auf Bedingungen angewiesen sind, die zum Zeitpunkt der Innovation, also der Erzeugung von etwas Neuem, nicht erfüllt sein können, ist die Möglichkeit rationaler Kalkulation und Abwägung von Risiken und Zielen für die unterschiedlichen ökonomischen und politischen Akteure eingeschränkt, wodurch neoschumpeterianische Ansätze zu einer Kritik des neoklassischen Konstrukts des rational agierenden Homo Oeconomicus kommen. „Innovation is in many respects a phenomenon that is incompatible with basic assumptions made in standard economics. It is (...) difficult to argue that agents can engage in rational calculation around phenomena not yet defined (innovations). (...) purely instrumental and strategic behaviour will be self-defeating for the parties involved.“ (Lundvall/Borras 1997: 34f)

Auf der einen Seite sollen Innovationen die Handlungsmöglichkeiten ökonomischer oder gesellschaftlicher AkteurInnen erweitern, Unsicherheit in gesellschaftlichen Interaktionen reduzieren und die Reproduktion gesellschaftlicher Zusammenhänge und ökonomischer Prozesse (Extraprofite) garantieren. Auf der anderen Seite wird durch die Entscheidung für eine Innovation auch die Zahl alternativer Handlungsmöglichkeiten reduziert, sodass alternative Entwicklungen erschwert und verhindert und Gesellschaften auf bestimmte Entwicklungspfade, die sich aus den technologischen und damit verbundenen institutionellen Umwälzungen ergeben können, gezwungen werden.

Wie bereits angedeutet, wird in den meisten neoschumpeterianischen Ansätzen der politische und soziale Gehalt von Innovationen nicht oder nur wenig angesprochen, sodass auch die in den „Paradoxien“ der Innovation angedeutete Frage der Entscheidungsfähigkeit über durchzusetzende Veränderungen und damit über die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und Vergesellschaftung in ihrer vollen Tragweite nicht erfasst werden kann.. Zu diesem Zweck ist m.E. ein Blick auf Joseph A. Schumpeter notwendig, der sich zwar wenig mit Arbeit im Kapitalismus auseinandersetzte, dafür umso mehr mit der Funktion und Rolle des Unternehmers als Innovator.

Bei Schumpeter werden Innovationen als das Resultat individuellen und organisatorischen Handelns aufgefasst, die als „produktive Zerstörung“ zur Durchsetzung von Neuem dienen. Innovation ist im schumpeterschen Verständnis eine eigenständige Funktion des Unternehmers. Sie ist nicht eine Leistung des Verstandes, der rationalen Planung, sondern des „Willens“ und der „Entscheidung“. Innovation zielt bei Schumpeter auf „Führung“ ab, die wesentlich darin besteht, die erkannten Neukombinationen der Produktionsmittel durchzusetzen (Schumpeter 1987: 60, 1952: 128f). Innovation bedeutet definitionsgemäß, Dinge zu tun, die vorab nicht bekannt sind (siehe auch Dosi et al. 1988: 222). Für Schumpeter besteht die Funktion unter-

nehmerischer Führung daher in der Revolutionierung der Ökonomie (Schumpeter 1957: 130), also in der Erhaltung der kapitalistischen Ordnung durch Veränderung. „Das Wesen der Führerschaft ist Initiative, nicht (...) im Sinn gedanklicher Initiative, also etwa der Konzeption neuer Ideen, sondern im Sinne praktischer Initiative, also über Entscheidung über das, was geschehen soll und von Durchsetzung dieser Entscheidung“ (Schumpeter 1987: 149). Innovatorisches Handeln der Unternehmer bzw. unternehmerischer Organisationen soll die „Erkenntnis und Durchsetzung (...) neu(er) Kombination(en) vorhandener Produktionsmittel“ und „bisher in der Praxis unerprobte(n) Verwendungen“ (Schumpeter 1987: 59) der produktiven Ressourcen ermöglichen (vgl. auch Schumpeter 1952: 100f). Dies verweist nicht nur auf den Einsatz neuer Technologien, sondern auch auf die Erhöhung der Möglichkeiten, den Faktor Arbeitskraft mit anderen Produktionsmitteln zu kombinieren. Ohne Bezugnahme auf die Adaptierung der Arbeitsteilungen und Arbeitsprozesse sind die Bedingungen, etwas außerhalb der Norm Stehendes zu tun, „schöpferisch zu reagieren“, nicht zu verstehen. „(S)chöpferisches Reagieren (hat) (...) etwas zu tun (a) mit den Qualitäten der in einer Gesellschaft lebenden Menschen, (b) mit den relativen Qualitäten der Menschen, d.h. mit den für einen bestimmten Tätigkeitsbereich verfügbaren Qualitäten relativ zu gleichzeitig für andere Bereiche verfügbaren Qualitäten, und (c) mit individuellen Entscheidungen, Handlungen und Verhaltensmustern.“ (Schumpeter, 1987: 184)

Der innovatorische Unternehmertyp pflegt dem schumpeterschen Verständnis gemäß keinen „rationalen und hedonischen Einzelegoismus“ und produziert nicht, um zu konsumieren. Dies würde die unternehmerische Funktion bedrohen, da ein Zustand der Bedürfnisbefriedigung den Anreiz für weitere Unternehmungen reduzieren würde. „Der typische Unternehmer frägt sich nicht, ob jede Anstrengung, der er sich unterzieht, auch einen ausreichenden ‚Genussüberschuss‘ verspricht. (...) Er schafft rastlos, weil er nicht anders kann, er lebt nicht dazu, um sich des Erworbenen genießend zu erfreuen.“ (Schumpeter 1952: 137) Der in diesem Verständnis nicht nachvollziehbare Wusch nach Genuss wird als „Erlahmen“ und „Vorbote des physischen Todes“ gesehen (ebda.).

III. Überlegungen zum autoritären Staat im Übergang zum Postfordismus

In den Debatten um die Entwicklung des Staates in der Krise des Fordismus bzw. unter den Bedingungen einer seit den 1980er Jahren durchgesetzten neoliberalen und neokonservativen Hegemonie wurde immer wieder auf die Herausbildung einer autoritären Staatsform (exemplarisch Hirsch 1990, Demirovic 1997) hingewiesen. Der Rückbau wohlfahrtsstaatlicher Rechte, die Zurückdrängung der Gewerkschaften und der gegen die „Exzesse der Demokratie“ gerichtete Abbau liberaler Freiheitsrechte bei gleichzeitiger Stärkung der exekutiven Funktionen und repressiven Arme des Staates wird als Rückkehr zum starken Staat verstanden. Diese in der Krise des Fordismus entstehende Staatsform wird demnach um ihre Fähigkeiten zu materiellen Kompromissen mit den Ansprüchen der ArbeiterInnen- und der Neuen Sozialen Bewegungen abgeschlankt.

Nicos Poulantzas (2002) hatte Ende der 1970er Jahre, in „Ermangelung eines besseren Terminus“, den Begriff des „autoritären Etatismus“ in die Debatten um die Veränderung des Staates eingebracht. „(E)in gesteigertes Ansichreißen sämtlicher Bereiche des ökonomisch-gesellschaftlichen Lebens durch den Staat artikuliert sich mit dem einschneidenden Verfall der Institutionen der politischen Demokratie sowie mit den drakonischen und vielfältigen Einschränkungen der sogenannten ‚formalen‘ Freiheiten (...). Obwohl einige dieser Veränderungen seit langem im Gange sind, stellt der gegenwärtige Staat verglichen mit früheren Formen, einen eindeutigen Wendepunkt dar.“ (Poulantzas 2002: 232)

Zur Erfassung des autoritären Etatismus verweist Poulantzas zwar auf die wachsende ökonomische Rolle des Staates und die permanente hegemoniale Instabilität. Er hebt hervor, dass die Entstehung dieser Staatsform auf beträchtliche Veränderungen der Klassenverhältnisse verweist, die aus Veränderungen der Produktionsverhältnisse, der Arbeitsprozesse und der gesellschaftlichen Arbeitsteilungen, wie sie seit den 1970er Jahren manifest geworden sind, resultieren und die bei der Analyse der institutionellen Veränderungen des Staates näher zu beachten seien. Bob Jessop stellt jedoch fest: „Indeed, Poulantzas account of ‚authoritarian statism’ is essentially descriptive (…): it fails to develop (…) possible explanatory factors in any detail and leaves them both as bald assertions. (…) it lends itself to the unfortunate technique of subsuming a large number of disparate, contradictory and unevenly developed tendencies under one loosely specified concept.” (Jessop 1990: 71)

In den staatstheoretischen Debatten um die Krise des keynesianischen Wohlfahrtsstaates seit den 1980er und 1990er Jahren (Hirsch 2002, Jessop 2002), die viele Impulse der Konzeptionen Poulantzas aufnahmen, wurde die Analyse der Herausbildung des autoritären Etatismus erweitert. Insbesondere wurde hervorgehoben, dass im krisenhaften Übergang zum Postfordismus der Anspruch

des fordistischen Wohlfahrtsstaates keynesianischer Prägung, durch (oftmals langwierige und komplexe, im Ausgang offene) Aushandlungsprozesse gesellschaftliche Konflikte beilegen oder regulieren zu können, delegitimiert und aufgegeben wird (exemplarisch Offe 1997). Der Umbau des Staates setze vielmehr die Kernfunktionen des Staates in bürgerlichen Gesellschaften wieder in Kraft, die von den Trägern der neoliberalen und neokonservativen Projekte in der Fähigkeit verortet werden, durch Regierung und moralische, intellektuelle und politische Führung zu allgemein verbindlichen Entscheidungen zu kommen und die gesellschaftlichen Krisen beizulegen, (Saage 1983, Negri/Hardt 1997).

In jüngster Zeit haben v.a. Michael Hardt und Antonio Negri (2000) in Empire einige interessante Hinweise gegeben, die zu einer Weiterentwicklung der Analyse des autoritären Etatismus beitragen könnten. Sie nehmen zwar im Gegensatz zur früheren Texten auf dieses Problem nicht explizit bezug, stellen jedoch ihre Überlegungen zur Veränderung des (National-)Staates, die sich im krisenhaften und widersprüchlichen Übergang zu der neuen Form von transnationaler Souveränität, die sie Empire nennen, manifestiert, in den Kontext umfassender Veränderungen der Arbeits- und Produktionsverhältnisse, wie sie sich in den sozialen Kämpfen der letzten Jahrzehnte manifestierten. Sie betonen, dass in der Veränderung der Souveränität, die sich im Empire aus einer Synthese der verschiedenen Regierungsformen (Atzert/Müller 2003) ergebe, eine „Maschinerie“ entstehe, die kontinuierlich nach Autorität verlange.

Die Beobachtung, dass der (schlanke) Staat des Neo-Liberalismus in der krisenhaften Ablösung des Fordismus seine vermittelnde Funktionen in den sozialen Konflikten verliert, interpretieren sie missverständlich als Niedergang des Nationalstaates, wodurch auch die die gesellschaftlichen Konflikte und Herrschaftsverhältnisse vermittelnde Zivilgesellschaft und auch die relative Autonomie des Politischen obsolet werde. „Today a notion of politics as an independent sphere of the determination of consensus has very little room to exist. Consensus is determined more significantly by economic factors, such as the equilibria of the trade balances and speculation on the value of currencies. Control over these movements is not in the hands of the political forces that are traditionally conceived as holding sovereignity, and consensus is determined not through the traditional political machine but by other means. Government and politics come to be completely integrated into the system of transnational command. (…) This is equally true for the mechanisms of political mediation, which really function through the categories of bureaucratic mediation and managerial sociology rather than through the traditional political categories of the mediation of conflicts and the reconciliation of class conflict.” (Hardt/Negri 2000: 307)

Diese These des Niedergangs des Nationalstaates, gegen die jedoch aus Perspektive der hegemonialen Sicherung kapitalistischer Herrschaft und der Konstruktion eines zunehmend transnationalen Raums des Politischen einige Einwände vorgebracht werden können (exemplarisch Hirsch 2002, Scherrer 2003), sollte nicht mit einem Bedeutungsverlust des Staates verwechselt werden. Dies wird z.B. deutlich, wo Hardt und Negri auf Analogien zwischen dem nationalen und dem entstehenden supranationalen Recht verweisen. Da die Transformation des Nationalstaates, die als Niedergang einer bestimmten Konfiguration staatlicher Funktionen verstanden werden kann, und die Entstehung einer supranationalen Form der politischen Souveränität (Empire) als krisenhafter Prozess aufzufassen ist, stellen sie – unter expliziter Bezugnahme auf Carl Schmitt – fest, dass sich die Entwicklung des Rechts auf dem Terrain der „Ausnahme“ bewege. „The function of exception here is very important. In order to take control of and dominate such a completely fluid situation it is necessary to grant the intervening authority (1) the capacity to define, every time in an exceptional way, the demands of intervention, and (2) the capacity to set in motion the forces and instruments that in various ways can be applied to the diversity and the plurality of the arrangements in crisis. Here, therefore, is born, in the name of the exceptionality of the intervention, a form of right that is really a right of the police.“ (Hardt/Negri 2000: 16f)

Das Problem der skizzierten Debatten um die Herausbildung einer autoritären Form des Staates besteht m.E. darin, dass ihr Fokus fast ausschließlich auf die Durchsetzung von Recht und Ordnung und die damit verbundenen ideologischen und poli-





tischen Mobilisierungen, den Abbau demokratischer Institutionen zugunsten der Exekutive und der repressiven Funktionen des Staates gerichtet ist. Die Herausforderung besteht darin, die Herausbildung des autoritären Staates mit Veränderungen in den kapitalistischen Arbeits- und Produktionsverhältnissen zu verknüpfen. Die genannten Konzeptionen verweisen zwar immer wieder zumindest intuitiv auf mögliche Zusammenhänge damit, der Autoritarismus des neoliberalen und neokonservativen Staates wird jedoch tendenziell bloß als Seitenstück der Befreiung der kapitalistischen Marktkräfte, die sich in Deregulierungs- und Flexibilisierungspolitik kristallisiere, präsentiert. Darüber hinaus besteht eines der wesentlichen Probleme der Debatte darin, dass Poulantzas das Konzept des autoritären Staates in Auseinandersetzung mit dem fordistischen Interventionsstaates entwickelte, was einen sehr spezifischen Blick auf die wachsende ökonomische Rolle des Staates und den Bedeutungszuwachs der Exekutive bedingte. Auch in den Verweisen auf dieses Konzept etwa bei Joachim Hirsch (1990) scheint eher eine Verfallsgeschichte des fordistischen Staates präsentiert zu werden, in der die (hegemonialen) Krisen der kapitalistischen Produktionsweise durch autoritäre Maßnahmen zur Sicherung der gesellschaftlichen Kohäsion und Durchsetzung des Wertgesetzes/Befreiung der Marktkräfte gelöst werden.

IV. Veränderungen der Arbeit, Innovation und autoritärer Staat

Die oben entwickelten Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Transformationen der Arbeits- und Produktionsverhältnisse und des kapitalistischen Staates sowie die vorläufige Analyse der Widersprüche des Innovationskonzeptes werfen natürlich die Frage nach der konkreten Konfiguration des Staates im Übergang zum Postfordismus auf. In neoschumpeterianischen Diskursen wird hier meist auf neue Politikfelder wie etwa Innovations- und (nicht ganz so neu) Technologiepolitik verwiesen. Im Kontext dieses Beitrages möchte ich jedoch eher auf die veränderten Beziehungen des Staates zu den Arbeits- und Produktionsverhältnissen, wie sie in neoliberalen und neokonservativen Projekten durchgesetzt werden, eingehen. Darin sehe ich eine Möglichkeit, den gesellschaftlichen Kern des autoritären Charakters des Staates im Übergang zum Postfordismus sichtbar zu machen.

Unter den Bedingungen einer fundamentalen Formveränderung der Arbeit – die aus der wachsenden Bedeutung der kommunikativen, kooperativen, affektiven und selbsttätigen Fähigkeiten der Beschäftigten und der zentralen Rolle von Wissensarbeit und Qualifikationen im postfordistischen Kapitalismus und der damit verbundenen Rücknahme der (tayloristischen) Arbeitsteilung in intellektuelle und ausführende Arbeit resultiert – versucht das Kapital, seine Position im Produktionsprozess durch die Fähigkeit zur Durchsetzung von und Entscheidung über Innovationen und die darin angelegten Widersprüche (Unsicherheit etc.) zu erhalten und die neuen Qualitäten der Arbeitskraft zur Durchsetzung permanenter Veränderungsfähigkeit nutzbar zu machen und dergestalt dem Verwertungsprozess unterzuordnen.

Aus der zentralen Bedeutung der Fähigkeit zur Entscheidung über Veränderungen und Anpassungen der Produktionsprozesse ergibt sich m.E. der potentiell autoritäre Charakter der damit verbundenen Veränderungen der Arbeits- und Produktionsverhältnisse und ihre Verdichtung in den Transformationen des kapitalistischen Staates im Übergang zum Postfordismus.

In den schumpeterschen Auseinandersetzungen mit der Funktion des Unternehmertums ist die Nähe zur dezisionistischen Politikkonzeption seiner Zeit – etwa bei Carl Schmitt – frappierend, aber nicht zufällig[3]. Geht es bei Schmitt, der der liberalen Konkurrenzvorstellung Verachtung entgegenbrachte, um die Entscheidung über den Ausnahmezustand jenseits jeglicher normativer Gebundenheit, was er liberal-demokratischen Formen der Interessenaushandlung und Kompromissfindung entgegenstellt, so zielt der schumpetersche Innovationsbegriff auf die Fähigkeit einzelner Unternehmer, etwas außerhalb der Norm stehendes zu tun, was als wesentliches Bestimmungsmerkmal von Führung gesehen wird. Formen rationaler Planung, wie sie in den bürokratisch organisierten Unternehmen des Fordismus institutionalisiert wurden, erscheinen den schumpeterschen Diskursen als Quellen von Misserfolgen, welche die Unternehmerfunktion – Führung und Entscheidung – beeinträchtigen und bedrohen. Die neoliberale Förderung von Unternehmertum und Innovationsfähigkeit der letzten Jahrzehnte enthüllt daher den autoritären Charakter des damit verbundenen Umbaus der Arbeits- und Produktionsverhältnisse, der Liberalisierung und Deregulierung der Arbeitsmärkte, des Um- und Rückbaus der sozialen Sicherungssysteme und der Kommodifizierung öffentlicher Dienstleistungen (Röttger 1997). Diese können nicht auf eine Befreiung de Marktkräfte reduziert werden, sondern müssen auch als Restrukturierung der Klassenherrschaft aufgefasst werden, die in der Reorganisation der Arbeits- und Produktionsprozesse im Übergang zum Postfordismus, deren Reproduktion an die Fähigkeit zur permanenten Veränderung gebunden wird, durchgesetzt wird.

Die verschiedenen Strategien der neoliberalen Arbeitspolitik und die damit verbundene „Verbetriebswirtschaftlichung“ (Bernd Röttger) sozialer Beziehungen stellen ein wesentliches Instrument dieser Prozesse dar. Die Befreiung des Unternehmertums und die Förderung von Innovationsfähigkeit ist mit der Flexibilisierung der Arbeitsmärkte und den damit verbundenen „Reformen“ aktiver und passiver Arbeitsmarktpolitik, die unter dem Begriff „workfare“ zusammengefasst werden können (Peck 1996), verknüpft. Durch diese Maßnahmen sollen die Kombinationsmöglichkeiten des Faktors Arbeitskraft – also die numerische Flexibilität der Unternehmen – erhöht und vollständig der Verfügungsgewalt des Kapitals untergeordnet werden. Aber auch die Mobilisierung der neuen Qualitäten der Arbeitskraft, die sich in der Ablösung der tayloristisch-fordistischen Formen der Arbeitsteilung und Arbeitsorganisation herausgebildet haben, wird der Durchsetzung der Innovations- und Veränderungsfähigkeit des Kapitals untergeordnet. Durch die Forderung nach Höherqualifikation und permanenter Weiterbildung, durch die Betonung der Lern- und Anpassungsfähigkeit der Beschäftigten und die Schaffung „lernender Organisationen“ sollen die funktionalen Einsatzmöglichkeiten der Arbeitskräfte für einen auf permanente Innovation ausgelegten Kapitalismus erreicht werden.

In den meisten neoschumpeterianischen Ansätzen wird folgerichtig auf die zentrale Bedeutung von Ausbildung und Qualifikation im Übergang zum Postfordismus verwiesen und darüber versucht – auch gegen neoliberale Konzeptionen –, die Rolle des Staates im Übergang zum Postfordismus neu zu begründen (exemplarisch Lundvall/Borras 1997, kritisch Coates 2000). Ausbildung und Qualifikationen seien nämlich als öffentliche Güter aufzufassen, deren Produktion nicht dem Markt überlassen werden kann. Da Qualifikationen einen nicht-exklusiven Charakter besitzen – also in verschiedenen Unternehmen eingesetzt werden können –, hätten einzelne Unternehmen kein Interesse, in (breit angelegte) Qualifizierung zu investieren, da sie befürchten müssen, dass konkurrierende Betriebe, die sich die Ausbildungskosten sparen, höherqualifizierte Arbeitskräfte abwerben. Marktversagen wäre die Folge, die produktive Verwertung der durch Bildung zu schaffenden Potentiale der Arbeitskraft wäre bedroht. Aus dieser Konzeption ergibt sich der Versuch einer Neubegründung der Rolle des Staates im Übergang zum Postfordismus, die bezogen auf die Rekonstruktion der Ware Arbeitskraft nach Bob Jessop entlang einer doppelten Bewegung charakterisiert werden kann. „On the one hand the state is reasserting the importance of education in the realization of national economic interests; an on the other hand, it is conceding greater autonomy to education institutions in how they serve these interests (...). But this autonomy is being exercised in the context of the hegemony of the knowledge-based accumulation strategy, the increasing participation of the bearers of this strategy in the shaping of education mission statements and the increasing financial dependence of further and higher education on third-party revenues deriving neither from the state nor from students.“ (Jessop 2002: 167)

Die schulischen und beruflichen Aus- und Weiterbildungsinstitutionen sowie die Qualifizierungsprozesse und Lernbedürfnisse der Individuen werden an die Erfordernisse des Marktes und die Schaffung von Innovationsfähigkeit gebunden bzw. diesen untergeordnet. „Education has become integrated into the workfarist project that downgrades the Keynesian state’s commitment to full employment and now emphasizes its contribution to creation conditions for full employability. Thus responsibility for becoming employable is devolved to individual members of the labour force (…) They may be largely responsible for this as enterprising individuals investing in their own human capital “ (Jessop 2002: 165). Im autoritären Staat des Postfordismus stehen daher auf der einen Seite arbeitsmarktpolitische Programme, welche Polarisierungstendenzen der (immateriellen) Arbeit verstärken und den Einsatz niedrig qualifizierter Arbeitskräfte in prekären Beschäftigungsverhältnissen sicherstellen. Diese Maßnahmen zielen jedoch nicht nur auf die Durchsetzung des Zwangs, Arbeit anzunehmen, der durch die Reduktion von Transferleistungen erreicht werden soll. Vielmehr geht es in der postfordistischen Arbeitsmarktpolitik auch um die Herstellung und Sicherung des Arbeitsethos, also um die biopolitische Erzeugung jener individuellen Dispositive, die Menschen erst die mentale wie körperliche Befähigung zur Lohnarbeit geben (Hardt/Negri 2000).

Auf der anderen Seite werden jene institutionellen Kapazitäten und politische Maßnahmen geschaffen, durch die hochqualifizierte Wissensarbeiter und Symbolanalytiker, Ich-AGs oder neue Selbstständige für den permanent innovationsfähigen Kapitalismus aktiviert werden. Dazu zählen Maßnahmen zur Förderung des Unternehmertums, der an Wettbewerbsfähigkeit und Marktförmigkeit ausgerichtete Umbau der Bildungseinrichtungen (Universitäten) und die auf individuelle Verantwortlichkeit ausgerichtete Kommodifizierung der sozialen Sicherungssysteme (steuerliche Förderung der Eigenvorsorge im Pensions- und Gesundheitssystem etc.). Die Unternehmerfunktion Innovation wird so zum Inhalt staatlicher Politik. Die staatlich vermittelte Rekonstruktion der Ware Arbeitskraft

und ihrer Reproduktion wird im auf permanente Innovationsfähigkeit ausgerichteten Kapitalismus im Übergang zum Postfordismus grundlegend der Nicht-Voraussagbarkeit und Nicht-Steuerbarkeit der Prozesse der Erneuerung und der Transformation der Ökonomie ausgesetzt.

Abschließende Bemerkungen: Marxismus und schumpeterianischer Kapitalismus

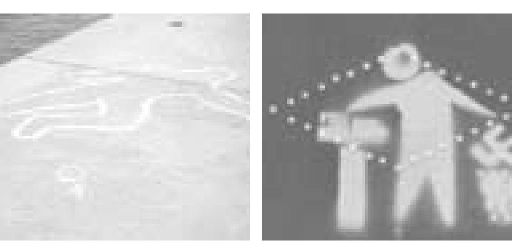
In den (mehr oder weniger kritischen) Sozialwissenschaften wir die Fähigkeit, „einen Unterschied herzustellen“ (Giddens 1988: 66, Görg 1994)), eine Veränderung zu bewirken, als wesentliches Bestimmungsmerkmal sozialen Handelns aus relationaler Perspektive erkannt. Diese ist aber nicht von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Widersprüchlichkeiten zu trennen. Die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus kann folgerichtig nicht auf die Wiederherstellung der „objektiven sozialen Positionen“ (Lohnarbeit, Kapital) am Ende eines Produktionskreislaufes reduziert werden, was die Analyse kapitalistischer Gesellschaftsformen letztlich auf die Entlarvung des ewig Gleichen reduzieren würde. Mit dieser Konzeption könnten weder „Varieties of Capitalism“ oder die historischen Unterschiedlichkeiten nationaler Entwicklungsmodelle verstanden werden, noch die fundamentale Veränderbarkeit der kapitalistischen Produktionsweise und die konstitutive Offenheit der kapitalistischen Geschichte, auf die nicht zuletzt neoschumpeterianische Ansätze abzielen. Aus diesem Blickwinkel wäre individuelles oder kollektives Handeln durch die strukturellen Erfordernisse der sozialen Verhältnisse – ob widersprüchlich oder nicht – determiniert oder aus diesen ableitbar (Lipietz 1998), die Frage der Emanzipation auf das Problem adäquater Welterkenntnis und daraus zu ziehender praktischer Schlussfolgerungen reduziert..

Obwohl kritische Ansätze, wie etwa die Regulationstheorie, ursprünglich ein anderes Programm verfolgten, entwickeln sie in der Analyse konkreter Gesellschaftsformationen und dort, wo sie konkrete Politikberatung zu sein beanspruchen, rasch eine an Stabilität und Gleichgewicht orientierte Perspektive (Brand/Raza 2003). Dies ist in letzter Konsequenz nicht nur gegen emanzipatorische Bestrebungen gerichtet, sondern verstellt auch den Blick auf die konfliktgetriebene Dynamik und Instabilität gesellschaftlicher Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse.

In dieser Vorstellung werden die Kräfte der Veränderung – die sozialen Kämpfe, die durch die Wissenschaften induzierte Entfaltung der Produktivkräfte, die als Ergebnis der sozialen Kämpfe aufzufassen wäre – zu exogenen Faktoren der Entwicklungen der bürgerlichen Gesellschaft. Die Antwort auf die Frage, warum der Kapitalismus sich trotz oder wegen seiner Widersprüche und der damit verbundenen sozialen Konflikte reproduzieren kann, wurde daher nicht nur aus Perspektive der Regulationstheorie als eine Stilllegung und Abwehr der sozialen Konflikte sowie Integration der antagonistischen Kräfte (Neue Soziale Bewegungen, ArbeiterInnenbewegung etc.) verstanden (Demirovic 2003: 46).

Es stellt sich jedoch die Frage, wie das Projekt der Emanzipation im postfordistischen Kapitalismus, der permanente Veränderung und Innovation, die radikale Umwälzung der Produktionsverhältnisse zur zentralen Dimension seiner Reproduktion werden lässt und die Kreativität, das Wissen und die Lernfähigkeit der Arbeitskräfte zur Sicherung der Wettbewerbsfähigkeit nationaler Wirtschaftsstandorte zu fördern behauptet, rekonstituiert werden kann. Auf jeden Fall führt ein statisches Verständnis der Reproduktion der sozialen Verhältnisse in bürgerlichen Gesellschaften zu inadäquaten Analysen der skizzierten Dynamiken des Kapitalismus im Übergang zum Postfordismus. Dadurch gehen auch die emanzipatorischen und politischen Dimensionen der Marxschen These verloren, wonach Menschen ihre Geschichte selbst machen, wenn auch unter vorgefundenen Bedingungen. Ja mehr noch, in den ideologischen Auseinandersetzungen um diese Veränderungen gelingt es den organischen Intellektuellen (Gramsci) des postfordistischen Kapitalismus (Unternehmens- und Managementberater, Human Ressource Manager etc.), zentrale Vorstellungen und Begriffe (Partizipation, Selbstorganisation, Kreativität, Veränderung etc.) zu besetzen und in ein neues hegemoniales Projekt zu gießen, das auf der Bereitschaft zu permanenter Anpassung und Innovation beruht. Kontingenz und Veränderung sind zu einer neuen Herrschaftstechnik geworden.

e-mail: rolandatzmuller@hotmail.com


Bibliographie:

Atzert, Thomas/Müller, Jost (Hg.) (2003): Kritik der Weltordnung – Globalisierung, Imperialismus, Empire, Berlin.

Atzmüller, Roland/Gaubitsch, Reinhold/Sturm, Renee (2000): Innovation – Qualifikation – Aspekte regionaler Entwicklung, Wien.

Brand, Ulrich/Raza, Werner (Hg.) (2003): Fit für den Postfordismus – Theoretisch-politische Perspektiven des Regulationsansatzes, Münster.

Brandt, Gerhard (1990): Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung: Transformationsprozesse des modernen Kapitalismus; Aufsätze 1971-1987/Gerhard Brandt. Hrsg. von Daniel Bieber und Wilhelm Schumm, Frankfurt/Main.

Burawoy, Michael (1985): The politics of production, London.

Coates, David (2000): Models of Capitalism – Growth and Stagnation in the Modern Era, Cambridge/Oxford/Malden.

Demirovic, Alex (1997): Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie, Münster.

Demirovic, Alex (2003): Stroboskopischer Effekt und die Kontingenz der Geschichte. Gesellschaftstheoretische Rückfragen an die Regulationstheorie, in: Brand, Ulrich/Raza, Werner (Hg.): Fit für den Postfordismus – Theoretisch-politische Perspektiven des Regulationsansatzes, Münster, 43-57.

Dörre, Klaus (2001): Gibt es ein nachfordistisches Produktionsmodell? Managementprinzipien, Firmenorganisation und Arbeitsbeziehungen im flexiblen Kapitalismus, in: Candeias, Mario/Deppe, Frank (Hg.): Ein neuer Kapitalismus, Hamburg, 83-107.

Dosi, G./Freeman, Ch./Nelson, R./Silverberg, G./Soete, L. (Hg.) (1988): Technical Change and Economic Theory, London/New York.

Elam, Mark (1994): Puzzling out the Post-Fordist Debate: Technology, Markets and institutions. in: Amin, Ash (Hg.): Post-Fordism. A reader. Oxford (UK)/Cambridge (USA), 43-70.

Freeman, Ch. (Hg.) (1986): Design, Innovation and Long Cycles in Economic Development, London.

Giddens, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt/Main, New York.

Görg, Christof (1994): Der Institutionenbegriff in der Theorie der Strukturierung, in: Hirsch, Joachim/Esser, Josef/Görg, Christoph: Politik, Institutionen und Staat, Hamburg, 31-84.

Gramsci, Antonio (1991ff): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe herausgegeben von Wolfgang F. Haug, Hamburg.

Hardt, Michael/Antonio, Negri (2000): Empire, Harvard.

Hermann, Christoph (2003): Arbeiten im Netzwerk, in: Kurswechsel Heft 3/2003, 117-129.

Hirsch, Joachim (1990): Kapitalismus ohne Alternative. Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistischen Politik heute, Hamburg.

Hirsch, Joachim (2002): Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen, Hamburg.

Jessop, Bob (1990): State Theory. Putting Capitalists States in their Place, Pennsylvania.

Jessop, Bob (1992): Regulation und Politik. in: Demirovic, Alex/Krebs, Hans-Peter/Sablowski, Thomas (Hg.): Hegemonie und Staat – Kapitalistische Regulation als Projekt und Prozeß, Münster, 232-262.

Jessop, Bob (2002): The Future of the Capitalist State, Cambridge/Oxford/Malden.

Knights, David/Willmott, Hugh (Hg.) (1990): Labour Process Theory, Basingstoke/London.

Lazzarato, Maurizio (1998): Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter den Bedingungen des Postfordismus, in: Negri, Toni/Lazzarato, Maurizio/Virno, Paolo: Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion. Vorwort von Yann Moulier Boutang. Herausgegeben von Thomas Atzert, Berlin, 39-52.

Lipietz, Alain (1998): Nach dem Ende des 'Goldenen Zeitalters'. Regulation und Transfromation kapitalistischer Gesellschaft. Herausgegeben von H.P. Krebs, Hamburg.

Lundvall, Bengt A./Borras, Susanna (1997): The globalising learning economy. Implications for innovation policy, Report based on the preliminary conclusions from several projects under the TSER programme. Commission of the European Union, Draft Version.

Negri, Antonio (1992): Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects, in: Bonefeld Werner/Gunn, Richard/Psychopedis, Kosmas: Open Marxism. Volume II – Theory and Practice, London/Boulder, 69-105.

Negri, Antonio/Hardt Michael (1997): Die Arbeit des Dionysos – Materialistische Staatskritik in der Postmoderne, Berlin.

Offe, Claus (1996): Die Aufgabe von staatlichen Aufgaben: ‚Thatcherismus' und die politische Kritik der Staatstätigkeit, in: Grimm, Dieter (Hg.): Staatsaufgaben. Frankfurt/Main, 317-352.

Papouschek, Ulrike/Flecker, Jörg/Krenn, Manfred/Pastner, Ulli/Riesenecker-Caba, Thomas/Angerler, Eva (1998): Qualifikation als Problem? Weiterbildung als Lösung – Technologischer und struktureller Wandel in Wiener Betrieben. Forschungsbericht im Auftrag des Arbeitsmarktservice Wien, Wien.

Peck, Jamie (1996): Work-Place. The social regulation of labour markets, New York.

Poulantzas, Nicos (2002): Staatstheorie – Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus. Mit einer Einleitung von Alex Demirovic, Joachim Hirsch und Bob Jessop, Hamburg.

Röttger, Bernd (1997): Neoliberale Globalisierung und eurokapitalistische Regulation. Die politische Konstitution des Marktes, Münster.

Saage, Richard (1983): Rückkehr zum starken Staat, Frankfurt/Main.

Sauer, Dieter/Lang, Christa (Hg.) (1999): Paradoxien der Innovation: Perspektive sozialwissenschaftlicher Innovationsforschung, Frankfurt am Main/New York.

Scherrer, Christoph (2003): Verschränkte Hegemonie? Staat und Klasse in den transatlantischen Beziehungen, in: Beckmann, Martin/Bielin, Hans-Jürgen/Deppe, Frank: „Eurokapitalismus" und globale politische Ökonomie, Hamburg, 87-112.

Schmiede, Rudi (Hg.) (1996): Virtuelle Arbeitswelten: Arbeit, Produktion und Subjekt in der „Informationsgesellschaft", Berlin.

Schmitt, Carl (1990): Politische Theologie – Vier Kapitale zur Lehre von der Souveränität, Berlin.

Schumpeter, Joseph A. (1929): Ökonomie und Psychologie des Unternehmers, Vortrag, Bonn.

Schumpeter, Joseph A. (1932 [1912]): Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, München.

Schumpeter, Joseph A. (1952): Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, Berlin, 5th edition.

Schumpeter, Joseph A. (1975): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 4. Auflage, München.

Schumpeter, Joseph A. (1987): Beiträge zur Sozialökonomik, Wien/Köln/Graz.

Anmerkungen:

1 R&D = Research and Development

2 Die „Labour Process Debate" im angelsächsischen Raum beschäftigt sich seit den frühen 1980er Jahren mit dieser Problematik (exemplarisch Knights/Willmott 1990).

3 In letzter Konsequenz gilt dies auch für die schumpetersche Demokratietheorie. Demokratie besteht demgemäß in einem Verfahren zur Auswahl der Führung. Die Funktion der derart bestimmten führenden Politiker besteht in der allgemein verbindlichen Entscheidung (Schumpeter 1975)

Karl Reitter
Garantiertes Grundeinkommen jetzt!

Die Forderung nach dem garantierten Grundeinkommen hat den Vorteil, dass sie einfach und unmissverständlich ist. Alle sollen, unabhängig von jedem nur denkbaren Kriterium, ein existenzsicherndes Einkommen erhalten. Die Definition von BIEN („Basic Income European Network", www.basicincome.org) betont besonders den Wegfall des Kriteriums der Bedürftigkeit, vor allem wird der Bezug des Grundeinkommens explizit von jeder Pflicht oder jedem Zwang zur Lohnarbeit entkoppelt: *„A basic income is an income unconditionally granted to all on an individual basis, without means test or work requirement"*.[1] Das Grundeinkommen will keine verbesserte und ausgeweitete Sozialhilfe oder Armutsbekämpfung sein, sondern fordert das uneingeschränkte Recht auf eine angemessene ökonomische Lebensgrundlage für alle. Es ist daher auch kein Zufall, dass in den Begründungen für das Grundeinkommen die Freiheit als ein wesentliches Ziel formuliert wird. Der belgische Autor Philippe Van Parijs, der von einer neokantianischen Position aus argumentiert, spricht klar aus, dass die Sicherung formaler Grundrechte eine notwendige, jedoch keine hinreichende Bedingung für wirkliche Freiheit darstellt, sondern die reale, materielle Sphäre unabdingbar einbezogen werden muss. Wirkliche Freiheit besteht für ihn aus der Kombination[2] formaler Freiheiten und realer, tatsächlicher Möglichkeiten für alle, *„to do whatever one might want to do."*[3] Dazu bedarf es des Grundeinkommens, um den Zwang zur Erwerbsarbeit zu relativieren.

Das Grundeinkommen thematisiert also in umfassender Weise das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Obwohl eine Verwirklichung in nächster Zeit unwahrscheinlich ist – allerdings existiert z.B. eine Absichtserklärung der Brasilianischen Regierung, ein Grundeinkommen langfristig einzuführen – stellten die Prinzipien des Grundeinkommens schon heute klare Orientierungspunkte für die gesellschaftliche Auseinandersetzung dar. Die geforderte radikale Entkopplung von Einkommen und Erwerbsarbeit ebenso wie die Bedingungslosigkeit des monetären Transfers sind an Perspektive und emanzipatorischer Potenz allen Orientierungen überlegen, die den Sozialstaat bloß bewahren oder ausbauen wollen. Wenn etwa die „bedarfsorientierte Grundsicherung" gefordert wird, so wird damit gleichzeitig die Prüfung des Bedarfs akzeptiert, damit natürlich auch die bedingungslose Bereitschaft zur Lohnarbeit, wie prekär und schlecht bezahlt sie auch sein mag. Ebenso stellen die Konzepte der Verkürzung der Arbeitszeit und eines *„Konjunkturprogramms, damit wieder Arbeitsplätze entstehen"*[4], das etwa Oskar Lafontaine auf einer Rede bei einer Leipziger Montags-Demo gefordert hat, die kapitalistische Ausrichtung auf die Lohnarbeit nicht im Geringsten in Frage. Ob das Projekt der Vollbeschäftigung angesichts der aktuellen Phase des Kapitalismus überhaupt einen Funken Chance auf Realisierung hat, wäre schon einmal zu diskutieren. Ich jedenfalls halte diese Orientierung an den 70er Jahren für vollkommen unrealistisch. Tatsächlich sind solche Slogans wie ein „Konjunkturprogramm für Arbeitsplätze" inhaltsleere Schlagworte, mit denen die unterschiedlichsten Maßnahmen gerechtfertigt werden können. Ob Steuersenkung oder Steuererhöhung, Lohnsteigerung oder Lohnsenkung, Staatsinterventionen, ob, in welchem Ausmaß und vor allem in welcher

Form und mit welchem Ziel, all das kann und wird unter diesen Schlagworten verstanden. Das Thema der Freiheit, ein Leitmotiv des Grundeinkommens, ist jedenfalls vom Tisch.

Im Grunde sind die hier angeführten Alternativen zum Grundeinkommen politische, geistige und programmatische Relikte der fordistischen Vergangenheit. Die Verhältnisse haben sich hingegen so sehr gewandelt, dass sie neuer Orientierungen bedürfen. Diese neuen Verhältnisse, gemeinhin als Postfordismus bezeichnet, zeigen sehr ambivalente Züge, einerseits bedeuten sie eine massive Verschlechterung der (finanziellen) Situation breiter Bevölkerungsschichten, andererseits tragen sie auch positive Keime in sich. Die neuen Arbeitsformen (Scheinselbständigkeit, freie DienstnehmerInnen, Werkverträge, Leiharbeit usw.) bedeuten durchwegs eine finanzielle, rechtliche und versicherungstechnische Verschlechterung verglichen mit dem fordistischen Normalarbeitsverhältnis. Werden durch diese neuen, postfordistischen Arbeitsverhältnisse die kollektivvertraglichen Bestimmungen unterlaufen, so mehren sich zugleich die Attacken des Kapitals im fordistischen Sektor. Die Methoden des absoluten Mehrwerts dürften für das Kapital wieder interessanter werden. Offen werden Lohnkürzungen gefordert, ebenso die Verlängerung der Tages-Wochen- und Lebensarbeitszeit, wobei hier wiederum die Flexibilität im Vordergrund steht, wie etwa das Verlagen, die Durchrechungszeiten für Überstunden auszudehnen, sodass geleistete Mehrarbeit nicht abgegolten, sondern gegen geringere Arbeitszeiten in bestimmten Perioden gegengerechnet werden kann.

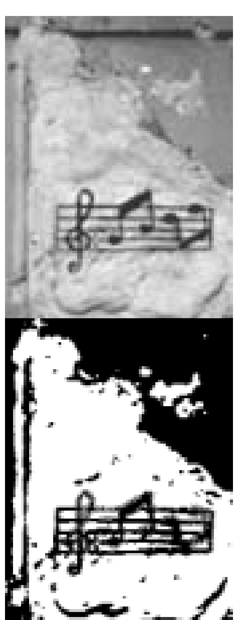
Arbeit und Erwerbsarbeit

Postfordismus bedeutet jedoch nicht nur Verschlechterung, sondern ebenso Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, und eine dieser Veränderungen ist für den Begründungszusammenhang des Grundeinkommens ganz entscheidend: Es geht um die gesellschaftliche Anerkennung von Arbeit jenseits der Erwerbs- und insbesondere der Lohnarbeit. Ich meine, dass in den alltäglichen Erfahrungen sichtbar wird, dass Erwerbsarbeit nur einen Teil der gesellschaftlich geleisteten Arbeit darstellt. Während im Fordismus die Grenzen zwischen Erwerbsarbeit und so genannter Freizeit klar gezogen waren, verschwindet und verschwimmt diese Trennung immer mehr. Antonio Negri hat für diesen Prozess ein sehr einprägsames Bild geprägt: Die Fabrik löse sich in die Gesellschaft auf. Als bloßes Faktum ist der Umstand, dass wesentliche Arbeit nicht als Erwerbsarbeit geleistet wird und oft auch nicht geleistet werden kann, weder neu noch überraschend. Gesellschaft ist immer ein produktiver Zusammenhang, die *„Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine Produktivkraft"*[5], schrieb Marx. Aber nur ein Teil der tagtäglich verrichteten Arbeit(en) wird als Moment des Kapitalverhältnisses geleistet. Zahllose Arbeitsvorgänge und Arbeitsprodukte kommen niemals mit Geld in Berührung.

Neu, besser relativ neu ist die Tatsache, dass dieser Umstand für viele in ihrer alltäglichen Erfahrung sichtbar wird, dass die Bereitschaft wächst, Arbeit nicht ausschließlich mit Erwerbsarbeit gleichzusetzen. Es ist kein Zufall, dass aktuell Theorien intensiv rezipiert werden, denen ein sehr erweiterter Arbeitsbegriff zugrunde liegt. Hier sind vor allem die Texte von Antonio Negri und Michael Hardt zu nennen, die sich sowohl in „Empire" als auch in „Multitude" auf die aktive, schöpferische und tätige Seite der Menge beziehen. Die Menge sei ein produktiver, arbeitender Zusammenhang, das Kapital lege sich nur als parasitäre, hemmende und kontrollierende Hülle darüber, so ihre Grundthese. John Holloway wiederum hat den Begriff vom „Fluss des Tuns" entwickelt, in dem wir alle verwoben sind, der als Lohn- und Erwerbsarbeit jedoch gebrochen und fragmentiert erscheint. Hier ist nicht der Ort, diese Ansätze zu diskutieren und zu kritisieren. Akzeptieren wir jedoch die Rezeption dieser Begriffe und Thesen als Symptom für unsere Erfahrung, dass Lohn- und Erwerbsarbeit keineswegs die einzige sinnvolle und befriedigende Form unserer Tätigkeit ist. In den Begründungen für das Grundeinkommen nimmt die Unterscheidung von Arbeit einerseits und Erwerbsarbeit andererseits eine ganz prominente Stelle ein: *„An die Stelle einer Fixierung auf die Erwerbsarbeit werden auch jene Tätigkeiten und Arbeitsformen mit ins Blickfeld gerückt, die sich nicht unmittelbar der Erwerbsarbeit zurechnen lassen: Es sind einerseits Tätigkeiten, die mit dem Leben des*











Menschen eng verbunden sind und daher immer getan werden müssen, wie Hausarbeit, Kinderbetreuung und -erziehung, Pflegetätigkeiten. Andererseits sind es Tätigkeiten, die die neue gesellschaftlich notwendige Arbeit darstellen, wie jene Tätigkeiten, die jetzt ehrenamtlich z.B. in Menschenrechts-, Umwelt- und Dritte-Welt-NGOs verrichtet werden; aber auch jene in Kirchen, Freiwilliger Feuerwehr, Rotem Kreuz, Beratungseinrichtungen, Bürgerinitiativen, Vereinen, kulturellen Einrichtungen und Kulturinitiativen sowie diverse andere politische Tätigkeiten. Bei vielen dieser Tätigkeiten würde mit dem Grundeinkommen erstmals eine Koppelung von Arbeit mit Einkommen erfolgen.“[6]

Der feministischen Forderung nach „Lohn für Hausarbeit“ kam bei der Relativierung der Erwerbsarbeit zweifellos eine Pionierrolle zu. Die Verbindung patriarchaler Herrschaft mit zumeist männlich dominierter Lohnarbeit stellte den Ausgangspunkt für die Debatten um Bedeutung und Anerkennung der weiblichen Hausarbeit dar. Inzwischen ist die Erfahrung der Beschränkung und der Grenzen der Erwerbsarbeit allgemein geworden. War der Fordismus durch starre, hierarchische Trennungen strukturiert, so lösen sich diese Schranken zunehmend auf. Wenn die Unterscheidung zwischen Arbeitszeit und Freizeit fließend wird, dann lässt sich ein einzelner Arbeitsvorgang nicht mehr exakt zuordnen. Damit wird jedoch die Bewertung, die geregelte und definierte Erwerbsarbeit sei alles, die Tätigkeit in der Freizeit nichts, brüchig. Weiters: Postfordismus bedeutet eine Rückgabe der Kompetenzen, das Paradigma des Fließbandes wird durch das Paradigma der selbständigen Ich-AGs ersetzt. Die Trennung zwischen der eigentlich produktiven Tätigkeit und dem Verkauf, sei es auch in Form einer Dienstleistung, lässt klar zwischen Arbeit einerseits und Verdienstmöglichkeit andererseits unterscheiden. Im Hochfordismus war diese Unterscheidung für bestimmte Submilieus der Gesellschaft reserviert. Bei Kunst und Wissenschaft wurde immer schon zwischen der eigentlichen Tätigkeit und der möglichen ökonomischen Verwertung unterschieden. Oftmals wurde diese Unterscheidung explizit anerkannt, und KünstlerInnen wie WissenschafterInnen durch direkte Subventionen vom Zwang zum Erwerb entlastet. Im Fordismus konnten die einzelnen Sphären jenseits der Erwerbsarbeit noch in strikter Trennung und Isolation aufgefasst werden. Die Tätigkeiten der Hausfrauen, der KünstlerInnen, der StudentInnen, der WissenschafterInnen, der politisch und sozial Engagierten, der „Pfusch“ ebenso wie die Pflegetätigkeiten im häuslichen Bereich wurden als getrennte Welten imaginiert, die „nichts“ miteinander zu tun hatten. Doch die Trennungen und Abgrenzungen sind brüchig geworden. Marco Revelli prägte für den Fordismus das Bild des Kristalls, für den Postfordismus das Bild der Rauchwolke[7]. Damit wollte er das Fließende der postfordistischen Verhältnisse fassen. Dieses Verschwimmende, Konturlose wird auch durch die biographische Forschung bestätigt. Die Individuen sind zunehmend mit einer Verkürzung ihrer Planungsperspektive konfrontiert, oft schrumpft die Lebensplanung bis auf den Augenblick zusammen, wird die momentan ausgeübte Tätigkeit als vorläufig eingestuft, was sich nicht selten als Illusion erweist. Die zunehmenden Brüche in den Biographien zeigen die Notwendigkeit eines weiteren Typus von Arbeit, einer Art Metaarbeit auf, um Arbeit und Einkommen zu organisieren. In der düsteren Variante tritt uns dieses Phänomen als jenes der working poor entgegen. Um Leben und Überleben zu können, ist neben der eigentlichen Erwerbsarbeit noch eine weitere Arbeit notwendig, eine „Netzwerkarbeit“ wie Negri wohl sage würde. Die ständigen Umbrüche und fließenden Verhältnisse besitzen, wie der Postfordismus überhaupt, zwei Gesichter: Die Ungewissheit des „morgen“ (nächsten Tages) lässt prinzipiell eine andere gesellschaftliche Existenz denkbar erscheinen. Wenn die ökonomische Verwertung der momentan ausgeübten Tätigkeit unsicher ist oder nur zum Teil entgolten wird, wenn die eigene soziale Existenz morgen ganz anders aussehen kann, dann entspricht das garantierte Grundeinkommen durchaus den postmodernen Erfahrungen. Grundeinkommen bedeutet, jede Tätigkeit als gesellschaftlich sinnvolle Arbeit anzuerkennen, die drückende Unsicherheit postfordistischer Lebensbedingungen einzudämmen und mehr Freiräume zu schaffen. Das Grundeinkommen setzt in der Sphäre vor der eigentlichen Erwerbsarbeit an, das ist ein gewaltiger Vorteil gegenüber einer Ausrichtung, die den geglückten Eintritt in diese Sphäre zur Voraussetzung hat.

Dass, *„sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird“*[8], daran hatte Marx keine Zweifel. Doch die Erfahrung mit dem negativen, repressiven Charakter der Lohnarbeit[9] reichte nicht aus, um sie als spezifisch historische Form der Arbeit erkennen zu lassen. Um sie zu relativieren, bedarf es positiver Erfahrungen mit Tätigkeiten jenseits der Erwerbsarbeit. In diesem Zusammenhang ist es nahe liegend, auf die freie Software zu verweisen, die jenseits kapitalistischer Verwertungsbedingungen, jenseits der unmittelbar bezahlten Erwerbsarbeit entstanden ist. Aber es gibt nicht nur das Betriebssystem Linux als Beispiel anzuführen: Unter http://de.wikipedia.org/wiki/Hauptseite finden wir eine freie Enzyklopädie, an der alle mitarbeiten können, und die buchstäblich von der Menge geschaffen wurde und ständig erneuert und erweitert

wird. Das Feld des Internets und der Software ist ein Paradebeispiel von Arbeit jenseits der Erwerbsarbeit, mit nicht nur hervorragenden, sondern vor allem mit einfach und leicht kommunizierbaren Ergebnissen. Wer sich über die Existenz und Qualität dieser erwähnten Enzyklopädie überzeugen möchte, muss nur dem angegebenen Link folgen.

Noch ein wesentlicher Punkt: Die postfordistischen Transformationen erfassen die gesamte Gesellschaft. Als in den 80ern das Ende der Nachkriegsprosperität erkennbar wurde und die Einkommensschere sich zu öffnen begann (die Reichen werden immer reicher, die Armen ärmer), machte das Schlagwort der Zwei-Drittel-Gesellschaft die Runde. Ein Drittel, so die Annahme, werde zunehmend mit Arbeitslosigkeit und Armut konfrontiert, die Mehrheit bleibe davon unberührt. Allein der Aufstieg und Fall dieses Schlagwortes wäre eine eigene Untersuchung wert. Aktuell zeigt es sich, dass alle in den Strudel der Auflösung des fordistischen Kristalls geraten. Dazu eine kleine, aber symptomatische Geschichte: Angesichts des knappen Personalstandes auf dem Institut für Publizistik der Universität Wien wurde Menschen mit Habilitation eine lupenreine postfordistisch-prekäre Tätigkeit angeboten. Im „Tätigkeitszeitrahmen November 2004 bis Ende des Sommersemesters 2005“ könnten Habilitierte auf Werksvertragsbasis Diplomarbeiten und Dissertationen betreuen.

Ich hoffe, es ist klar geworden, worauf ich hinaus will: Der Zusammenbruch der strikten Trennungen und Grenzen, die die fordistische Ordnung bestimmten, die Wiedergewinnung von Kompetenzen, Wissen und Souveränität durch neue Arbeits- und Wissensformen, auch wenn sie im Netz des Kapitalverhältnisses eingespannt sind, diese alltäglich zu machenden Erfahrungen eröffnen die Chance, die Lohnarbeit als besondere historische Form der Arbeit zu erkennen. Die Kehrseite, das Bedürfnis zur freien Tätigkeit, jenseits von Marktzwängen aber vor allem auch jenseits des Zwanges, Erwerbsarbeit leisten zu müssen, kann in die Forderung nach einem Grundeinkommen münden. Damit ist auch Frage beantwortet, die oftmals an mich gerichtet wird, welches Subjekt denn das Grundeinkommen verwirklichen solle: all jene, die praktisch erfahren haben, dass befriedigende Tätigkeit (Arbeit) nicht mit Erwerbsarbeit identifiziert werden muss.

Um das Grundeinkommen zu fordern, bedarf es nicht nur der individuellen und kollektiven Erfahrungen der Grenzen der Erwerbsarbeit, es bedarf auch des Willens, die Erwerbsarbeit in einem ersten Schritt zu relativieren und letztlich die Überwindung der Lohnarbeit überhaupt anzustreben. Aus meinen Erfahrungen in Veranstaltungen und Diskussionsrunden weiß ich, dass die entschiedensten KritikerInnen des Grundeinkommens weder das Bedürfnis noch die Phantasie besitzen, die Lohn- und Erwerbsarbeit nur ansatzweise in Frage zu stellen. Wäre dies nur ihre individuelle Meinung, würden sie sagen: „Ich kann und will auf meinen Arbeitsplatz nicht verzichten“, so wäre dies kein Problem. Stattdessen wird die Lohnarbeit, noch dazu meist in ihrer versunkenen fordistischen Form, ultimativ normativ gesetzt. Die Gesellschaft muss auf die Lohnarbeit ausrichtet bleiben, alles andere ist von Übel, so der übliche advokatorische Duktus. Mühsam wird die Auseinandersetzung oftmals deshalb, weil diese normative Setzung zumeist hinter vorgeschobenen Argumenten verdeckt wird. Etwa dem Einwand, das Grundeinkommen schicke die Frauen zurück an den Herd; „die Feministinnen“ seien also gegen das Grundeinkommen. Ein Blick auf die BefürworterInnen und ihre Zusammensetzung zeigt allerdings, dass sich zahllose feministische Gruppen und Frauen für das Grundeinkommen ausgesprochen haben. Stellen wir diese Debatten, und ich weiß wovon ich schreibe, in den Zusammenhang der gesellschaftliche Entwicklung, so zeigt sich die Dimension, um die es tatsächlich geht: nämlich um die Anerkennung und das Zulassen von Erfahrung und Bedürfnis.

Erfahrungen sind nicht einfach gegeben sondern ein aktiver Prozess. Erfahren zu können, bedarf nicht nur der Worte und Begriffe, die sie zur Sprache bringen, Erfahrungen bedürfen vor allem eines Prozesses der Emanzipation. Sehen können… erfahren können… - dazu bedarf es immer bestimmter Freiheiten und der Überwindung von Blockaden, vor allem der Emanzipation von Mustern, die uns suggerieren, wie wir die Dinge aufzufassen, zu sehen und zu fühlen hätten. Ebenso sind Bedürfnisse nicht einfach gegeben. Sich zum eigenen, individuellen wie kollektiven Wollen zu bekennen, das ist bereits ein wichtiger Schritt der Emanzipation. Was ich also vielen KritikerInnen des Grundeinkommens vorwerfe, ist ihre Weigerung, Erfahrungen und Bedürfnisse anderer anzuerkennen, stattdessen werden diese verleugnet, denunziert oder als irrelevant dargestellt. Das kling möglicherweise etwas abstrakt und unfasslich, lässt sich jedoch sehr leicht näher erklären; zudem anhand eines Themas, das gewissermaßen die andere Seite der Lohnarbeit darstellt, der Arbeitslosigkeit.

Arbeitslos

Der gesellschaftliche Umgang mit Arbeit zeigt sich nirgendwo klarer als beim Umgang mit der Arbeitslosigkeit. Die Vielzahl und die Besonder-

5

heiten der Arbeits- und Erwerbsformen sind in der Arbeitslosigkeit ausgelöscht. Die Arbeitslosigkeit ist der Spiegel der Arbeit. Arbeit tritt uns als Arbeitslosigkeit sozusagen in reiner Form entgegen. Wollen wir wissen, was über Arbeit gedacht wird, fragen wir nach der Arbeitslosigkeit.

Das Feld, in dem gesellschaftlich der Konflikt um die Definition der Arbeit aufbricht und aufbrechen muss, ist also die Arbeitslosigkeit. Schon der Ausdruck ist fatal: arbeits-los, nicht etwa erwerbslos, einkommens-los?! Wer arbeitslos ist, arbeitet per definitionem nicht, so emsig, betriebsam, aktiv er oder sie auch sein mag. Dass Tätigkeit jenseits der Erwerbsarbeit, jenseits des Kapitalverhältnisses buchstäblich nichts gilt, gar nicht vorhanden ist, das zeigt der Ausdruck „arbeitslos". Die Forderung nach dem Grundeinkommen protestiert gegen diese repressive Gleichsetzung von Arbeit mit Erwerbsarbeit. Umgekehrt kann KritikerInnen dieses Konzepts kaum das Zugeständnis entlockt werden, es gebe jenseits der Lohnarbeit eine gesellschaftliche Dimension, die einen erweiterten Arbeitsbegriff erfordert, um wahrgenommen und anerkannt zu werden.

Was bedeutet es also, arbeitslos zu sein, abgesehen von der trivialen Tatsache des Verdienstentganges? Wer soll darüber sprechen? Die Arbeitslosen? Erfahrungen, so wurde oben gesagt, sind Gegenstand der Manipulation. Und gerade zum Thema Arbeitslosigkeit existiert eine geradezu bahnbrechende Studie, deren Inhalt, Ergebnis und Methodik ungezählte Male zitiert wurde und wohl in keiner besseren Einführung in die empirische Sozialforschung fehlen darf, nämlich die Studie „Die Arbeitslosen von Marienthal" von Marie Jahoda, Paul Lazersfeld und Hans Zeisel.[10] Die Studie wurde 1933 in einem keinen Industrieort in Niederösterreich durchgeführt und beinhaltet alles, was das Herz höher schlagen lässt. Die Arbeitslosen treten uns in dieser Untersuchung als passives, stummes Objekt entgegen. Jahoda beobachtet sie, spricht mit ihnen, untersucht ihr Leben und kommt zum Schluss, dass jede Arbeit besser sei als Arbeitslosigkeit, mag sie noch so hart, gefährlich, anstrengend und monoton sein. Mit gesenkten Köpfen und langsamen Schrittes, mehr Schattengestalten als lebendige Menschen, ziehen die Arbeitslosen durch die Seiten dieser Studie. Sie artikulieren sich nicht, sie kämpfen nicht, sie bedürfen der Wissenschaftlerin aus dem fernen Wien, die uns sagt, wie es ihnen ergeht und was sie benötigen: Arbeit, Arbeit und nochmals Arbeit. Ebenso wird klar: Wer Arbeitsplätze schafft erfüllt ein wahres Werk der Nächstenliebe und sichert Menschen Würde und Lebenssinn. Jahoda protestiert mit keinem Wort gegen das „Aussteuern" der Arbeitslosen. In der 1. Republik wurde der Bezug des Arbeitslosengeldes nämlich nach und nach abgesenkt um schließlich völlig eingestellt zu werden. Die „Ausgesteuerten" unter den Arbeitslosen erhielten keinen Groschen Unterstützung!

Aus meinen inzwischen doch recht zahlreichen Diskussionsveranstaltungen zum Grundeinkommen weiß ich, dass jede Abweichung vom Jahoda-Diskurs vor allem bei unseren sozialdemokratischen FreundInnen regelmäßig massive Aggressionsausbrüche hervorruft. Intellektueller Zynismus, Abgehobenheit und illusionäre Weltverbesserung werden als Zuschreibungen jenen angeboten, die das Loblied der Lohnarbeit nicht singen wollen. Und schließlich: Hatten die Arbeitslosen von Marienthal nicht so empfunden, wie die Autoren es interpretieren?

Unsere ehrliche Antwort kann wohl nur lauten: Wir wissen es nicht. Es muss allerdings stutzig machen, dass sich die Arbeitslosen haargenau so verhalten haben, wie sie sich nach sozialdemokratischer Ansicht zu verhalten gehabt hätten, da gab es keine Abweichungen, keine Risse und keine Töne, die nicht in den Gesamtklang passen würden. Die Wertschätzung der Lohnarbeit als Mittel der Emanzipation existierte schon lange vor dieser Untersuchung im sozialdemokratischen Gedankengut. Zudem stellt sich die Frage, ob die Kleinheit und Abgeschiedenheit von Marienthal nicht ebenfalls ein wesentlicher Faktor für den Umgang mit Arbeitslosigkeit darstellte; wie verhielten sich im Vergleich dazu Arbeitslose in Großstädten? Weiters existiert in dieser Studie nicht der geringste Versuch, aus dem Begründungszirkel auszubrechen oder ihn in Frage zustellen. Was würden wir von einer Studie denken, die anhand empirischer Schicksale beweist, dass Schwangerschaft ohne Ehe zu Depression und Selbstmord führen muss und dafür zahlreiche empirische Beispiele aus allen Ecken und Enden dieser Welt anführt? Selbstverständlich wählen Frauen aus Angst, Schande und Scham den Selbstmord angesichts unehelicher Schwanger-





schaft. Aber wohl nur katholische Fundamentalisten werden den Schluss daraus ziehen, dass es hier einen ursächlichen Zusammenhang geben muss, der nur durch die Ehe verhindert werden kann.

Zudem ist es Jahoda selbst, die später das Fühlen und Empfinden ihrer Objekte relativierte. Zwischen den 30er Jahren und ihrem Auftritt auf einem Parteitag der SPD im Jahre 1982 lag die 68er Revolte. Wird die Wichtigkeit der Lohnarbeit nicht erkannt, muss durchaus ein wenig nachgeholfen werden, so ihre Botschaft vor versammelter SPD Prominenz: *„Kollektiv organisierte Arbeit ist die unumgänglich notwendige Grundlage aller modernen Gesellschaften, und diese kollektive Organisation hat Folgen für den Erlebnisbereich der Menschen ganz unabhängig davon, ob sie ihre Arbeit lieben oder hassen. (…) Wie sehr wir uns alle auch oft über notwendige und geforderte Aktivität beklagen - der Zwang von außen ist in Wirklichkeit für alle Menschen eine Anregung und eine Hilfe.“*[11] Um die Segnungen des äußeren Zwanges zu illustrieren, verweist Jahoda auf den Termindruck sowohl für Johann Sebastian Bach als auch für Marx und Engels, die unter Zeitdruck einerseits das Brandenburgische Konzert, andererseits das Kommunistische Manifest fertig stellen mussten, also auf wahrlich lebensnahe und alltagstaugliche Beispiele...

Peter Glotz, Vordenker der SPD und einer späteren Generation als Jahoda angehörend, nimmt sich in seinem Beitrag „Freiwillige Arbeitslosigkeit? Zur neuen Diskussion um das garantierte Grundeinkommen“[12] kein Blatt vor den Mund. Obwohl dieser Artikel bereits 1986 geschrieben wurde, finden sich darin jene Standardargumente, die seither immer wieder variiert wurden. Der Bogen reicht von der knalligen Behauptung *„Geistiger Vater dieses Gespenstes ist Milton Friedman, der Papst des Monetarismus.“*[13] bis hin zum Mantra der *„Aussteigerprämie“*, das Glotz den Verfechtern des Grundeinkommens mit folgenden Worten in den Mund legt: *„390 Mark sind zu wenig; aber für 800 sind wir bereit, euch und eurem ganzen gräßlichen Arbeits- und Wirtschaftssystem den Rücken zu kehren und euch in Frieden zu lassen.“*[14] Hier geht freilich einiges durcheinander. Niemand wird durch das Grundeinkommen gezwungen, der Erwerbsarbeit den Rücken zu kehren, oder gar auf eine mögliche Karriere zu verzichten. Im Gegenteil, die Entlastung vom immerwährenden Zwang zur Erwerbsarbeit würde es den Menschen sogar ermöglichen, sich innerhalb der Erwerbsarbeit freier und ungezwungener zu verhalten, auf bessere Gelegenheiten zu warten, kurzum, ein Grundeinkommen würde ihre Optionen erweitern. Was Glotz damals so erregte und ihn zur Formel der Aussteigerprämie veranlasste, war offenbar das Aufkommen eines neuen Selbstbewusstseins (nicht nur) von Arbeitslosen. Menschen verhielten sich nicht so, wie sie sich nach Jahoda zu verhalten hatten: Anstatt die Köpfe hängen zu lassen und in dunkle Depressionen abzurutschen, formulierten Arbeitslose selbstbewusste Forderungen. Die Arbeitslosenbewegungen in vielen Ländern haben die Forderung nach dem Grundeinkommen in ihr Programm aufgenommen oder diskutieren sie mit viel Interesse und Sympathie. Die Gruppe: „Die glücklichen Arbeitslosen“ ironisieren bereits durch ihren Namen die üblichen Zuschreibungen und veranstalten provokativ-ironische Happenings.[15] Da selbst Glotz die Existenz von Menschen, die die Dinge anders als er sehen und Bedürfnisse artikulieren, die nicht in seinen Kram passen, nicht mehr leugnen kann, reagiert er mit Denunziation und Abwertung: Nur kleine Grüppchen würden so etwas Abstruses wie das Grundeinkommen fordern, die Mehrheit wolle hingegen Arbeitsplätze und damit Basta!

Die KritikerInnen, und das ist kein Zufall, führen durchwegs einen advokatorischen Diskurs. Es wird nicht gesagt: „Ich will Wirtschaftswachstum, Arbeitsplätze und Vollbeschäftigung und Du meinetwegen das Grundeinkommen – gut, diskutieren wir darüber“, sondern die Vernunft, das Machbare, das vorgeblich Realistische wird angeblich vagen und unverwirklichbaren, illusionären Ideen gegenüber gestellt. An diesem Punkt wird regelmäßig die Finanzierungskeule geschwungen. Es gibt innerhalb der BefürworterInnen des Grundeinkommens eine Tendenz, dieses Thema zu verweigern; nicht, weil es keine Berechungen oder Studien für den Finanzbedarf des Grundeinkommens gäbe[16], sondern weil der Verweis auf die Finanzierbarkeit sich vor der Konfrontation mit dem Wollen, mit der politischen Willensäußerung herumdrückt. Was Menschen wollen, mögen es einige, wenige oder viele sein, sei uninteressant.

Die Forderung nach dem garantierten Grundeinkommen ist auch deshalb so wesentlich, weil es eine Bresche in die angeblich so unbestrittenen gesell-









schaftliche Ziele wie Vollbeschäftigung oder Karriere (was immer das in Wirklichkeit bedeuten mag) schlägt, weil es der Dampfwalze des Machbaren und der Sachzwänge ein politisches Wollen entgegenstellt, das sich nicht nur in den Methoden, sondern vor allem in den Zielen vom verordneten Konsens unterscheidet.

Arbeit und Integration

In einem früheren Artikel zum Grundeinkommen[17] bin ich ausführlich auf die Frage der sozialen Integration durch Lohnarbeit eingegangen. Ich möchte dieses Thema hier nur sehr kurz behandeln, da es nach meiner Erfahrung in den Debatten immer weniger ins Treffen geführt wird. Die Ursache dafür sehe ich erneut in der gesellschaftlichen Entwicklung selbst. Lohn- und Erwerbsarbeit werden immer mehr als Job, denn als allseitig erfüllender Beruf aufgefasst. Zudem verstärkt sich die Tendenz, die aktuelle Tätigkeit als eher vorläufig anzusehen und sie in Kontrast mit dem zu setzen, was mensch eigentlich machen möchte. Dazu kommt, dass jene, die das Grundeinkommen im Namen der Arbeitsplätze verwerfen, einen sehr, sehr einseitigen und extremen Standpunkt vertreten müssen. Nach deren Dogmen kann die soziale Integration (ein höchst komplexer Begriff, der genauer Erläuterung bedürfte) ausschließlich über Lohnarbeit erfolgen, ebenso kann ein sinnvolles Leben nur in der Erwerbsarbeit zu finden sein; frei nach der Devise: „Was für manche gelten mag, muss für alle gelten“. Nicht nur, dass die verwendeten Referenzbegriffe (Integration, Sinn usw.) kaum reflektiert werden, argumentiert dieser Jahoda-Diskurs so extrem apodiktisch und einseitig, dass sich eine eingehende Auseinandersetzung kaum lohnt.

Das Grundeinkommen – ein trojanisches Pferd?

In politischen Auseinandersetzungen finden wir immer wieder Positionen, denen bereits an der Nasenspitze angesehen werden kann, dass es sich um Schreibtisch-Kopfgeburten handelt. Dazu zählt der seltsame Einwand, das Grundeinkommen sei eine Art trojanisches Pferd. Mit dem Grundeinkommen würde den Armen und Arbeitslosen, ja der gesamten Bewegung der kämpferische Impetus abgekauft und das Grundeinkommen würde praktisch als eine Art finanzielles Valium eingesetzt werden, also Hände weg von dieser gefährlichen Pille.

Worauf stützen sich solche eigentümliche Überlegungen? Offenbar auf zwei Momente: Erstens - Glotz sei Dank - kann der Name Milton Friedman ins Spiel gebracht werden, und zweitens auf recht krause Vorstellungen über gesellschaftliche Auseinandersetzungen.

Milton Friedmann: Dieser Name lässt sich wunderbar von Hand zu Hand weiterreichen, und oftmals verfehlt ja dieses *namedropping* auch nicht seine Wirkung. Friedmann favorisierte zwar das Konzept der negativen Einkommensteuer, die Debatte in den USA verlief jedoch keineswegs auf neoliberalen Schienen, im Gegenteil: Dass es mit dem US-amerikanischen Sozialsystem nicht zum Besten bestellt ist, ist wohl bekannt, ebenso dass die Massenarmut ein bedrohliches Phänomen darstellt. Daher flammte auch Ende der 60er Jahre eine Diskussion um eine notwenige Reform auf. Hält man sich den gesellschaftlichen Hintergrund dieser Zeit vor Augen – die Anti-Vietnamkriegsdemonstrationen, die 68er Bewegung à la USA insbesondere, den gesellschaftlichen Linksruck im Allgemeinen – so müssten zumindest Zweifel aufkommen, ob die damalige Debatte tatsächlich weiteren Sozialabbau anvisierte, oder nicht umgekehrt einen eher reformerisch-positiven, allerdings auch hoch pragmatischen Impetus hatte. Im Zuge dieser Diskussion wurde das Konzept der „Negativen Einkommensteuer“ debattiert, die für geringe Einkommen keine Steuerleistung, sondern – im Gegenteil – einen Transfer zum Resultat haben sollte. Auch Milton Friedmann vertrat unter anderem das Konzept dieser Negativen Einkommensteuer, allerdings plädierte er für ein sehr, sehr geringes Niveau. Im Zuge dieser Debatte kam es zu fünf „negative income tax experiments“, vier davon wurden in den USA, eines in Kanada durchgeführt. Diese Experimente umfassten den Zeitraum von 1968 bis 1976, die Zahl der Probanten war sehr gering, zwischen 700 und 4800 Personen wurde eine Zeit lang eine negative Einkommensteuer (jeweils in verschiedener Höhe und zu verschiedenen Bedingungen) ausbezahlt, um die Auswirkungen zu testen. Die beste Quelle zu

diesen Experimenten und ihrer Diskussion stellt eine genaue Arbeit von Karl Widerquist dar, die unter http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/Files/Papers/2002 Widerquist.pdf zu finden ist. Widerquist analysierte insgesamt 345 Artikel, die zu diesen Experimenten veröffentlicht wurden. Allgemeiner Tenor war, dass keine wirklich weit reichenden Schlüsse gezogen werden konnten, was, angesichts der Tatsache, dass gesellschaftliche Veränderungen nicht lokal simuliert werden können, weiters nicht verwundert. Ein paar Momente ließen sich allerdings herausarbeiten: Die Schulleistungen der Kinder verbesserten sich, die Scheidungsrate stieg an und die Menschen verweilten länger in Arbeitslosigkeit, so sie ihren Job verloren. Diese Experimente wurden jedoch – salopp formuliert – von der politischen Rechten abgewürgt und das Thema NIT (negativ income tax) ad acta gelegt. Ohne Zweifel waren diese Experimente von einem reformerischen, sozialen Geist inspiriert, dar bald der proklamierten Rechtswendung zum Opfer fiel. An die Stelle der NIT Experimente traten stattdessen die Workfair-Programme, bei der die Sozialtransfers „an unterbezahlte und/oder gemeinnützige Arbeiten gekoppelt“[18] werden.

Zweitens ist die These, mit dem Grundeinkommen würde der Abbau des Sozialstaates eingeleitet, da alle anderen Transferleistungen gestrichen würden, einigermaßen weltfremd. Abgesehen davon, dass BefürworterInnen des Grundeinkommens keineswegs für die Streichung aller Sozialleistungen eintreten (z.B. medizinische Sachleistungen, also komplizierte Operationen können wohl kaum aus einem Grundeinkommen finanziert werden), haben sich jene KritikerInnen kaum die Mühe gemacht, einige Zahlen zu studieren und ihren Taschenrechner in Betrieb zu nehmen. Ein bedingungsloses Grundeinkommen von 450 Euro für alle im Monat, zweifellos eine viel zu geringe Summe, (nebenbei, die Ausgleichzulagengrenze für Renten beträgt derzeit rund 640 Euro) würde einen jährlichen Finanzbedarf von 43,2 Milliarden Euro erfordern. Im Vergleich: Im Bundesbudget Österreichs für das Jahr 2000 wurde für „Soziale Wohlfahrt“[19] insgesamt 15,7 Milliarden Euro ausgegeben.[20] Bei einem Gesamtbudget von 121,6 Milliarden Euro für 2000 würde selbst dieses viel zu geringe Grundeinkommen immerhin 35,5% des österreichischen Bundesbudgets betragen! Ob dies die Form von Sozialabbau ist, die sich jene vorstellen, die von einer vorgeblich notwenigen Entlastung der Staatsfinanzen sprechen, möchte ich wirklich dahingestellt lassen.

Es gibt keinen Abbau des Sozialstaates

Zugegeben, das ist recht provokant formuliert. Aber gerade bei so wesentlichen gesellschaftlichen Entwicklungen sollten wir unsere Worte ganz genau überdenken und möglichst präzise formulieren. Unter „Abbau des Sozialstaates“ wird gemeinhin verstanden, dass die Transfersummen gekürzt werden, dass also der budgetäre Anteil für Sozialausgaben bewusst und aufgrund politischer Richtungsentscheidungen gesenkt wird. Das ist selbstverständlich unbestritten. Aber der Sozialstaatsapparat zieht sich nicht einfach zurück, er lässt das bedürftige Individuum keineswegs in seiner Not und mit seinen Sorgen in Ruhe, sozusagen nach dem Motto, du bekommst immer weniger Geld, dafür kümmere ich mich nicht um dich. Keineswegs. So viel Betreuen war noch nie. Die Eingriffe, die Befragungen, die Kontrolle, die verordneten Termine, die Zuwendungen sinken nicht, sondern steigen an. Auf den Sozialämtern in Frankreich wird die Vergabe des RMI (Revenue Minimum d'Insertion) an die Unterschrift unter einen „Eingliederungsvertrag“ gebunden, in dem die Begünstigten erklären, was sie alles zu tun gedenken, um wieder vollwertige Mitglieder der französischen Gesellschaft zu werden, während sich das Sozialamt verpflichtet, dies nach Kräften zu unterstützen. Derzeit beträgt das RMI 416 Euro für Alleinstehende.[21] In Deutschland haben potenzielle BezieherInnen des Arbeitslosengeldes II neben dem Hauptantrag (5 Seiten Formular) noch das Zusatzblatt 1 bis 4 (11 Seiten Formular) auszufüllen. In Österreich befinden sich derzeit ungefähr 45.000 Menschen in Kursen, allein das Arbeitsmarktservice (AMS) Wien erhielt dieses Jahr 200 Millionen Euro für Kursmaßnahmen. Eigentliche Qualifikation spielt dabei eine immer geringere Rolle. Schlicht gesagt, geht es vielmehr um blanke Gehirnwäsche, die Botschaft ist einfach: Besser irgendeine Arbeit als gar keine Arbeit. Das Kalkül hinter dieser Politik, die Gutmeinenden doch eher als disfunktional erscheinen muss (Kurse und Druck schaffen doch keine Arbeitsplätze?), ist offensichtlich: mittels materieller Not, Druck und psychologischem Gewäsch Menschen dazu zu bringen, jeden Scheißjob anzunehmen. Die Erfolge stellen sich bereits ein: *„Die Jobsuchenden seien flexibler und würden sich auch für Stellen, die bis zu 600 Kilometer von ihrem Wohnort entfernt sein, bewerben. (…) Mittlerweile melden sich Langzeitarbeitslose auch für den Job in der Spülküche und zum Zimmer putzen.“* Auch als Erntehelfer für 5,50 Euro in der Stunde gäbe es genug BewerberInnen. *„Bislang war es schwierig, jemanden der normalerweise am Schreibtisch sitzt, für harte körperliche Arbeit im Weinberg oder auf dem Rübenacker zu gewinnen“*, doch das habe sich dank Hartz IV glücklicherweise geändert. Konklusion: *„Wenn jetzt an Hartz IV gerüttelt wird, wäre das fatal. Dann wird der Elan wieder ermatten.“*[22] Glückliches Deutschland! Denn in Österreich gehen die Uhren noch anders. Noch immer gibt es angeblich Lücken bei den Zumutbarkeitsbestimmungen. Daher *„können uns*

die Arbeitslosen auf der Nase herum tanzen, klagt eine Beraterin".[23] So manche KritikerInnen des Grundeinkommens können oder wollen nicht erkennen, dass das Kapital sich niemals allein auf den zwanglosen Zwang der Verhältnisse verlassen hat. Lohnarbeit wurde ebenso mit politischen, ja physischen Zwangsmitteln durchgesetzt, und das auf zahllosen Ebenen. Einmal soll die geographische und soziale Mobilität eingeschränkt, kontrolliert ja illegalisiert werden, das andre Mal wird von den potenziellen Arbeitenden genau das verlangt, was anderen verboten wird: höchste Mobilität und die ständige Bereitschaft zum Wechsel. Das Kapital begnügt sich keineswegs mit einem allgemeinen Ja zur Lohnarbeit. Die Menschen sollen sich nach den Bedürfnissen des Kapitals richten. Der Sozialstaatsapparat setzt also nicht bloß ganz allgemein Lohnarbeitswilligkeit durch, denn diese ist bei vielen, ja den meisten so und so gegeben, sondern eine bedingungslose Akzeptanz jeder Art von Erwerbsarbeit, wo, wann und unter welchen Umständen sie auch angeboten wird. Die Vorstellung, es gebe ein neoliberales Kalkül, das die Akzeptanz des Sozialtransferabbaus durch ein geringes Grundeinkommen, also mit etwas mehr Freiheit von Kontrolle erkaufen möchte, ist derart weltfremd und absonderlich, dass ich nur verwundert den Kopf schütteln kann.

Es ist eine geradezu kindliche Vorstellung, in der aktuellen Krise des Kapitalismus wäre eine Art Befriedungsdividende angesagt. Im Gegenteil: Der Versuch, Sozialtransfers abzusenken geht Hand in Hand mit einer verstärkten, möglichst punktgenauen Kontrolle und Zurichtung von Arbeitslosen und SozialhilfeempfängerInnen. Das Grundeinkommen schwimmt also bezüglich Sozialpolitik keineswegs mit dem neoliberalen Strom, sondern dagegen. Ich kann mir ehrlich gesagt gar nicht vorstellen, wie aktuell gegen Hartz IV in Deutschland und gegen die Repressionspolitik des AMS in Österreich ohne Perspektive des Grundeinkommens agiert und argumentiert werden kann. Auch wenn die Verwirklichung nicht unmittelbar erwartet werden kann, so stellt das Prinzip der Bedingungslosigkeit der Transferzahlungen eine klare Orientierung dar. Die Auszahlung des Arbeitslosengeldes soll nicht an die Pflicht gebunden werden, jede x-beliebige Arbeit anzunehmen. Ebenso sollen Kurse nur freiwillig absolviert werden und nicht wie momentan, verpflichtend sein. Diese Forderungen sind an den Prinzipien des Grundeinkommens ausgerichtet, kein Zwang und keine Bedingungen für Transferleistungen. Aus der Sicht eines Konjunkturprogramms zur Schaffung von Arbeitsplätzen lassen sie sich solche Forderungen nicht unmittelbar begründen.

Staat und Geld

Ein Einwand gegen das Grundeinkommen zielt auf die Rolle des Staates, als auch auf jene des Geldes ab. Wer das Grundeinkommen fordere, akzeptiere Staat und Geld als wesentliche Momente der Vergesellschaftung, so ungefähr lauten die Einwände. Diese Kritik wird freilich nur von einer Minderheit erhoben. Viele haben keinerlei Probleme, den Staat als Hebel und Werkzeug emanzipatorischer Politik zu akzeptieren und verweisen die Überwindung des Geldes in das Reich einer fernen Utopie, so sie überhaupt eine geldlose Gesellschaft für möglich erachten. Ich will jedoch nicht die verschiedenen Kritikpunkte gegeneinander ausspielen, sondern den Einwand „Staat und Geld" ernst nehmen, zumal ich den Ausgangspunkt dieser Einwände selbstverständlich teile. Dass das Grundeinkommen aus den Steuereinnahmen des Staates bezahlt werden soll, darüber besteht innerhalb der BefürworterInnen des Grundeinkommens Konsens. Allerdings wird der Staat bezüglich des Grundeinkommens auf eine bloße administrative Maschine reduziert. So seltsam es klingen mag, trotz des massiven Einschnittes in die gesellschaftlichen Verhältnisse minimiert es die Handlungsdimension der politischen Eliten in Staat und Institutionen beträchtlich, da das Grundeinkommen einen so hohen Finanzbedarf erfordert, dass der übrige Gestaltungsspielraum schrumpft. Ich sehe darin überdies einen wesentlichen Grund für den Widerstand machtnaher Eliten gegen das Grundeinkommen. Denn abgesehen von der Sicherung des Grundeinkommens wird keine weitere Intervention des Staates gefordert. Er soll in die Gesellschaft nicht eingreifen, nicht ordnen, regeln, intervenieren oder in anderer Weise systematisch handeln, sondern bloß allen BezieherInnen des Grundeinkommens dieses pünktlich überweisen. Zugleich wird der Budgetspielraum für Interventionen reduziert, da in jedem Fall das Grundeinkommen einen großen Teil des Budgets in Anspruch nehmen wird. An diesem Punkt gilt es einen weiteren Mythos zu berichtigen: Es gibt auch keinen Rückzug des Staates aus der Gesellschaft un-






ter neoliberalem Vorzeichen. Wie so manches, darf auch das neoliberale Schlagwort „Weniger Staat – mehr privat" keineswegs für bare Münze genommen werden. Auch unter der Herrschaft der neoliberal-ideologischen WegbereiterInnen Thatcher und Reagan ist die Staatsquote keineswegs gesunken. Der Zugriff auf gesellschaftliche Verhältnisse ist keineswegs gelockert worden, im Gegenteil. Vom Bush bis Blair, von Schüssel bis Berlusconi tritt der Staat als machtvolle, intervenierende Instanz auf, bloß die Sozialprogramme sind durch Kriegsprogramme ersetzt worden. Im Falle von Berlusconi nimmt der Zugriff der Staatsmacht besonders schamlose und cäsarenhafte Züge an. Ziele, Mittel und Kalküle haben sich zweifellos geändert, aber die Intensität der Staatsinterventionen ist keinesfalls im Rückgang. Eine gewisse optische Täuschung ergibt sich aus der Transformation des Staatsapparates und seiner Organe aufgrund des Wechsels von der fordistischen zur postfordistischen Produktionsweise. Auslagerungen, An- und Zukauf von Leistungen soll die ursprüngliche, oft schwerfällige fordistische Beamtenhierarchie sowie die fordistischen Staatsbetriebe ergänzen oder ersetzen. Auch hier steht das Grundeinkommen quer zur aktuellen Tendenz. Es ist richtig, dass das Grundeinkommen keine andere, bessere Politik vom Staat einfordert, sondern die Sicherung eines ökonomischen Grundrechtes. Klarerweise stehen jene, die eine Alternative zur neoliberalen Politik, sei es im nationalen Rahmen, sei es innerhalb der EU, durchsetzen wollen, dem Grundeinkommen zumeist ablehnend gegenüber. Aber es sind zumindest drei Positionen im Spiel. Sowohl die herrschende Politik als auch die „dazugehörige" Opposition wollen aktive Staatspolitik, das Grundeinkommen will ein Grundrecht verwirklichen.

Was nun die Geldform betrifft: Es ist schon eigentümlich, dass dieser Einwand gerade beim Grundeinkommen erhoben wird. Würde dieser Einwand konsequent umgesetzt, so würde dies bedeuten, keine Lohnerhöhungen, eigentlich auch keinen Lohn zu fordern, ebenso keinerlei Transferleistung, Unterstützungen, Subventionen, Stipendien. Konsequent gedacht, muss der Verzicht auf Forderungen in Geldform zum vollkommenen Rückzug aus dem Feld des Ökonomischen bedeuten. Eine derartige Haltung ist nicht nur absurd, sie ist praktisch nicht lebbar, abgesehen vom Rückzug auf radikal geldlose Kommunenprojekte. Bei genauerer Betrachtung ist dieser Einwand auch recht unpräzise. Denn genau genommen stellt das Grundeinkommen ja den Warenstatus jener ganz spezifischen Ware, die allein das Merkmal des Kapitalismus darstellt, die Ware Arbeitskraft in Frage. Sollte es das Grundeinkommen geben, so besitzt das Proletariat eben mehr als nur seine Arbeitskraft, nämlich das gesellschaftlich durchgesetzte Recht auf Grundeinkommen. Ich gebe gerne zu, dass der Warenstatus des gemeinen Warenpöbels, wie Marx sich ironisch auszudrücken pflegte, nicht angetastet wird. Märkte, Geld und Waren gab es lange vor dem Kapitalismus, dessen Spezifikum eben in der Warenförmigkeit unserer Arbeitskraft besteht. Emanzipatorische Politik muss daher beim Status der Arbeitskraft den Hebel ansetzen. Dies macht den großen Unterschied zu Forderungen wie Arbeitszeitverkürzung, Vollbeschäftigung, Lohnerhöhungen usw. aus. Höhere Löhne und Arbeit für alle kratzen nicht einmal an der Oberfläche am Zwang zum Verkauf der Arbeitskraft. Das Grundeinkommen hingegen beseitigt die Lohnarbeit zwar nicht, aber sie relativiert sie, sie nimmt ihr den Stachel. Und zwar im Modus des mehr oder weniger. Je höher das Grundeinkommen, je weiter es verbreitet ist, desto mehr bedeutet es praktisch die Relativierung der Lohnarbeit. Das Grundeinkommen öffnet das Tor zu einer nachkapitalistischen Gesellschaft, indem es die Lohnarbeit umso mehr in Frage stellt, je höher die Summe ist, in der es ausbezahlt wird. Mit diesem Gedanken möchte ich diesen ersten Teil abschließen und auf den zweiten Teil verweisen, der in der nächsten Ausgabe der grundrisse erscheinen soll. Ich werde mit dem Einwand beginnen, das Grundeinkommen sei im Kapitalismus nicht möglich, im Sozialismus nicht nötig, wo bei es gilt, diese fatale „nicht möglich… nicht nötig…" Logik zu widerlegen. Ich werde dies anhand der Debatten um Distribution und Distributionsschlüssel von Marxens „Kritik des Gothaer Programms", Engels „Anti-Dühring" über die Diskussionen in der sowjetischen Ökonomie, deren Reflexion bei Preobraschenskij und Bettelheim, bis zu den Überlegungen der Internationalen Kommunisten Hollands tun. Auch die Erfahrungen mit den Versuchen, eine nichtkapitalistische Ökonomie aufzubauen, lassen das Grundeinkommen als notwenige Alternative erscheinen, insbesondere wenn von der Lage und den Bedürfnissen des produktiven „Wir" ausgegangen wird.

e-mail: k.reitter@gmx.net



Anmerkungen:

1 http://www.etes.ucl.ac.be/BIEN/BI/Definition.htm
2 „I shall use the term real freedom to refer to a notion of freedom that incorporates all three components – security, self-ownership, and opportunity – in contrast to formal freedom, which incorporates the first two." Van Parijs, Philippe, „Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism?" Oxford 1997, Seite 22f
3 Philippe Van Parijs: „Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism?" Oxford 1997, Seite 23
4 Quelle: Junge Welt vom 1.9.2004
5 MEW 3; 30
6 Luise Gubitzer, Peter Heintel: „Koppeln oder Entkoppeln: Grundsicherung versus Grundeinkommen" http://www.univie.ac.at/iffgesorg/iff-texte/band4lgph.htm
7 Marco Revelli: „Die gesellschaftliche Linke. Jenseits der Zivilisation der Arbeit" Münster 1999
8 MEW Ergänzungsband 1; 514
9 Wer an dieser Stelle massive Einwände erheben möchte, ersuche ich um etwas Geduld, ich gehe auf den vorgeblich positiven Wert der Lohnarbeit noch ausführlich ein.
10 Marie Jahoda, Paul F. Lazersfeld, Hans Zeisel: „Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch." Frankfurt am Main 1960
11 Rede von Marie Jahoda auf dem SPD-Parteitag in München vom 19.- 24. 04.1982; Quelle: http://www.sozpsy.uni-hannover.de/DfA/_dokumente/jahoda-spd82.pdf
12 Glotz, Peter, „Freiwillige Arbeitslosigkeit? Zur neuren Debatte um das garantierte Grundeinkommen", in: Michael Opielka, Georg Vobruba (Hg.) „Das garantierte Grundeinkommen. Entwicklung und Perspektive einer Forderung." Frankfurt am Main 1986, Seiten 133 - 148
13 Glotz, Peter, „Freiwillige Arbeitslosigkeit? Zur neuren Debatte um das garantierte Grundeinkommen", in: Michael Opielka, Georg Vobruba (Hg.) „Das garantierte Grundeinkommen. Entwicklung und Perspektive einer Forderung." Frankfurt am Main 1986, Seite 135
14 Glotz, Peter, „Freiwillige Arbeitslosigkeit? Zur neuren Debatte um das garantierte Grundeinkommen", in: Michael Opielka, Georg Vobruba (Hg.) „Das garantierte Grundeinkommen. Entwicklung und Perspektive einer Forderung." Frankfurt am Main 1986, Seite 143
15 Weitere Infos unter: www.diegluecklichenarbeitslosen.de/
16 Z.B.: Mitschke, Joachim, „Grundsicherungsmodelle - Ziele, Gestaltung, Wirkungen und Finanzbedarf. Eine Fundamentalanalyse mit besonderem Bezug auf die Steuer- und Sozialordnung sowie den Arbeitsmarkt der Republik Österreich", Baden-Baden 2000
17 http://members.inode.at/karl.reitter/grundeinkommen.htm
18 Grundeinkommen - Positionspapier von Vision ATTAC
19 Darunter fällt: Arbeitsmarktpolitik, Kriegsopfer- und Heeresversorgung, Sozialversicherung, Ausgleichsfonds für Familienbeihilfen, Leistungen nach dem Pflegegesetz
20 Quelle: http://www.bmf.gv.at/budget/dateien/aus.funkt.93-02.pdf
21 http://www.euromarches.org/deutsch/04/0319_7b.htm22
Alle Zitate aus: „Putzen, Spülen, Spargel Stechen" von Maren Martell, „Die Presse" vom 11. September 2004
23 „Offene Türen für ‚Arbeitsunwillige'" von Petra Percher, „Die Presse" vom 27. März 2004

„[E]s geht darum, die Grenzen und Segmentierungen, die der neuen kollektiven Arbeitskraft auferlegt werden, zu überschreiten und niederzureißen; es geht darum, diese Widerstandserfahrungen zu sammeln und sie konzertiert gegen die Nervenzentren der imperialen Befehlsgewalt einzusetzen.“ (Michael Hardt / Toni Negri)

„Vielleicht gilt es, politische Philosophie, ausgehend von der Figur des Flüchtlings, neu zu begründen.” (Giorgio Agamben)

Martin Birkner

„Autonomie der Migration” vs. „Imperialer Rassismus”

Zur Nicht-Dialektik von Migration und Rassismus in Hardt/Negri´s Buch „Empire”

Drei Vorbemerkungen und eine kurze Einleitung

Vorab drei Bemerkungen/Thesen, die auch das Problemfeld Migration/Rassismus in Hardt/Negri´s breit rezipierten Buch *Empire* (Hardt/Negri 2003) abstecken sollen:

1. Migration ist ein Wesensmerkmal der Konstitution des Empire und insofern auch im gesamten Buch präsent. Ohne die Berücksichtigung dieser Problematik kann die Transformation in Richtung Empire nicht verstanden werden. Die dezentrale Zentralität der Subjektivität „Menge” (so wird in der deutschsprachigen Ausgabe von *Empire* der von der Philosophie Spinozas übernommene Begriff Multitude übersetzt) ist ontologisch durch Bewegung und Deterritorialisierung bestimmt und befindet sich somit in einem Raum relativer Ununterscheidbarkeit von und mit migrantischen Subjektivitäten.

2. Migration bzw. Rassismus wird in zwei Teilen von *Empire* explizit zum Thema: im zweiten, „Passagen der Souveränität” und im vierten und letzten, „Untergang und Fall des Empire”. Auch im „Gegen-Empire” benannten „Intermezzo”, an den oben bereits genannten zweiten Teil anschließend, ist ein Unterkapitel der Thematik gewidmet. Setzen sich die Erläuterungen im zweiten Teil mit der „Erzeugung von Alterität” oder konkreter, dem „imperialen Rassismus”, also den Formen der modernen Identitäts- und somit Exklusions-Konstruktion auseinander, so sind die weiter hinten angesiedelten Kapitel hauptsächlich der Bewegung gegen das Empire gewidmet, eben „Nomadismus, Desertion, Exodus” (vgl. 222[1]).

3. In *Empire* nicht zu finden ist hingegen weder eine ausgearbeitete Theorie der rassistischen Ideologie, oder eine explizite Theoretisierung migrantischer Bewegungen noch das Verhältnis beider Aspekte zueinander (vgl. zu diesem Verhältnis Pühretmayer 2002, 292 ff.) oder dasjenige zur Transformation von Ökonomie und Arbeit (Stichworte: „Postfordismus”, „immaterielle Arbeit”). Nicht zuletzt diesem Manko ist geschuldet, dass die vertikalen Segregationen und hierarchischen Spaltungen sowohl von Migrationsbewegungen als auch die politische *Zusammensetzung* der Multitude als Klasse wenig bis gar nicht problematisiert werden. Genau diese Problematisierung wäre aber notwendig, wenn jenseits von euphemistischen Zuschreibungen (MigrantInnen „[a]ls die wahren Helden der Befreiung der Dritten Welt”, 370) und „identitären Abkürzungen” („Der Arme selbst ist die Macht”, 170) ein zeitgemäßes, hegemoniefähi-

ges Projekt revolutionärer Politik in Angriff genommen bzw. theoretisch fundiert werden soll.[2]

Nun zur Thematisierung der einzelnen Punkte: Nach einer kurzen Einführung in Problematik und Begriffe von *Empire* soll ausgehend von der diesen Text anleitenden These 1 die unter Punkt 2 genannten Stellen, deren Bemerkungen ansonsten im ganzen Buch verstreut sind, je nach Wichtigkeit für den Gesamtkontext, vorgestellt werden, wobei auch die Bezüge zu den von Hardt/Negri behandelten AutorInnen – vor allem Etienne Balibars Ausführungen zum „Neorassismus" (vgl. Balibar 1998a, 1998b) und die Thesen Yann Moulier Boutangs zur „Autonomie der Migration" (vgl. Moulier Boutang 2002) - kritisch reflektiert werden sollen. Die kritische Analyse der Behandlung von Rassismus und Migration unter dem Gesichtspunkt der These 3 geht sowohl auf die historischen Wandlungen des Rassismusbegriffes als auch auf die Möglichkeiten und Grenzen der Theorie von Hardt und Negri im Hinblick auf die Möglichkeit revolutionärer und antirassistischer Politik ein. Neben den explizit unserer Thematik gewidmeten Teilen werden vor allem Aspekte des Subjektivierungskonzeptes „Multitude" und die Frage nach der Notwendigkeit einer Hegemonietheorie behandelt. In einem abschließenden Resümee möchte ich auf die politischen Konsequenzen (sowohl in *Empire* selbst als auch in politisch-antirassistischen Zusammenhängen) der vorher beschriebenen Problemfelder eingehen.

Ein Gesamtüberblick über *Empire* kann hier nicht gegeben werden,[3] dennoch soll kurz der theoretisch-historische Rahmen beleuchtet werden, in dem sich die Theorie des Empire bewegt:

Empire ist eine postmoderne „große Erzählung"

Das Empire als globale postmoderne Herrschaftsform wird, so Hardt und Negri, von der Multitude produziert[4], es lebt von der herrschaftlichen Ver*wendung* der Widerständigkeit der Menge und ist deshalb – und hier liegt der wunde Punkt des Empire - von ihr abhängig. Die spezifischen Wirkungen dieser neuen Form imperialer, eben nicht mehr imperialistischer, Herrschaft, konstituieren sich durch die Verbindung zweier Bewegungen: einerseits jener (ökonomischen) des Übergangs der hegemonialen Form von Arbeit von der materiellen zur immateriellen/affektiven, andererseits der Transformation des politischen Regimes von der Disziplinar- hin zur Kontrollgesellschaft. Die imperiale Herrschaft kann keine politisch-kulturellen Hegemonien entwickeln und vermitteln[5], ihre Dominanz verkommt zunehmend zu einem „hohlen Kommando". In der Analyse dieser Bewegungen zeigt sich das operaistische Erbe von *Empire* : nicht das Kapital als „automatisches Subjekt" ist die entscheidende Triebkraft des kapitalistischen Systems, sondern die Klassenkämpfe selbst, die jedoch stets (wenn gleich auch „im Nachhinein") in das ausbeuterische System integriert werden.[6]

So ist denn auch das Empire nicht eine aus einer (für Hardt/Negri nicht existierenden) Eigengesetzlichkeit „des Kapitalismus" hervorgegangene neue Herrschafts- und Gesellschaftsform, sondern die mehr oder weniger defensive Antwort des Kapitalismus auf die Bedürfnisse und die Widerstände der ArbeiterInnenklasse. Historisch festmachen lässt sich dies am Bruch mit dem fordistischen Vergesellschaftungsmuster: dieser ist nicht bewusste Strategie der Herrschenden – wenngleich dieser Bruch auch erst durch die Verbindung mit der durchaus strategischen Vorbereitung der neoliberalen Ideologie wirk- und somit herrschaftsfähig wurde[7] – sondern in erster Linie die Konsequenz der Klassenkämpfe der 60er und 70er Jahre. Diese, so Hardt/Negri, waren in erster Linie nicht Kämpfe um Anerkennung, Gleichberechtigung und höhere Löhne, sondern ein Aufbegehren gegen die Ordnung der *Disziplinargesellschaft*.

Diese, und hier knüpfen Hardt/Negri (teils sehr eigenwillig) an die Arbeiten von Foucault (u.a. Foucault 1976, 1994, 2000) und Deleuze/Guattari (u.a. Deleuze 1993) an, gliederte mit ihren Institutionen wie Familie, Schule, Partei, Gefängnis, Psychiatrie, Fabrik, die Individuen disziplinierend in eine gesellschaftliche Ordnung ein, während das nunmehr vorherrschende Muster der „Kontrollgesellschaft" die Widerstände der oben genannten Kämpfe (wie jene des Mai 1968 oder auch die militanten Bewegungen in Italien der 70er Jahre) aufgegriffen hat und nun – mehr oder weniger erfolgreich – versucht, die Effekte dieses Aufbegehrens gegen die disziplinierenden Institutionen selbst im Sinne eines postfordistischen Akkumulationsregimes produktiv zu machen. Begleitet ist diese Transformation von einer Verschiebung hin zu Mechanismen der Selbstkontrolle, die auch vor den Körpern der Individuen nicht halt machen, sondern vielmehr durch sie hindurch gehen (von der berühmt-berüchtigten „Flexibilität" über den Fitnesskult bis hin zum Hardt/Negrischen Bespiel von Körperbearbeitung durch Piercings, ...). Hardt/Negri versuchen diese Aspekte der postfordistischen Transformation mit dem Begriffspaar „Biopolitik/ Biomacht" in den Griff zu bekommen. Wenngleich auch diese – wiederum von Foucault entliehenen – Begrifflichkeiten durchaus dafür geeignet erscheinen, werden sie von Hardt/Negri des Öfteren in einer Art und Weise verwendet, die letztlich mehr Fragen aufwirft als sie beantwortet.[8] Vor diesem

Hintergrund möchte ich nun die thematischen Felder von Migration und Rassismus **in** und **im** *Empire* näher beleuchten.

Der Nationalstaat erfindet sein Volk – und die „Anderen" gleich dazu

Um die aktuelle Transformation staatlicher Souveränität zu beschreiben, zeigen Hardt und Negri vorerst einmal die Konstitutionsbedingungen der modernen nationalstaatlichen Souveränität auf. Der „ständisch-feudale Patrimonialstaat" war gottgegebenes „Eigentum des Monarchen" (107), das feudale Eigentum Teil seines Körpers. Im Prozess von ursprünglicher Akkumulation und bürgerlicher Revolution *„wurde die theologische Begründung territorialer Herrschaft durch eine neue Begründung, die in gleicher Weise transzendent war, ersetzt. Nicht mehr der göttliche Körper des Königs, sondern die geistige Identität der Nation bestimmte nunmehr Territorium und Bevölkerung als ideale Abstraktionen."* (108)

Im Gegensatz zu landläufigen Meinungen ist es nicht das „Volk", welches quasi-natürlich der Nation und „ihrem" Staat vorangeht, vielmehr *„ist der moderne Begriff des Volkes in Wahrheit ein Produkt des Nationalstaates ..."* (116). Hiermit ist bereits ein zentrales Wesensmerkmal der nationalistischen Ideologie angezeigt, in welcher eben „das Volk" substantialisiert und naturalisiert wird und dem obendrein noch ein homogener Wille oder gar ebensolches „Gemüt und Geblüt" (vgl. Morgenstern 2002, 217) unterstellt wird. Die Menge hingegen, jene Individuen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt auf einem bestimmten Territorium leben, müssen von dieser Ideologie erst eingehegt und vereinheitlicht werden. *„Jede Nation muss deshalb die Menge zu einem Volk machen."* (117)

Der europäische Kolonialismus - mit seinen ökonomischen Beziehungen zu den kolonialisierten Erdteilen – führte die Notwendigkeit mit sich, bei zunehmender ökonomischer Abhängigkeit von den Kolonien über rassistische Konstruktionen das „eigene Volk" beständig neu zu konstituieren. Der bzw. die „Andere" waren erfunden. *„Das kolonisierte Subjekt wird in der metropolitanen Vorstellung als Anderer konstruiert [...]"* (137). Diese elementare, binäre Spaltung in „Eigenes" und „Fremdes" ist – durch alle historischen Transformationen hindurch – bis heute das Wesensmerkmal rassistischer (und auch anderer, vor allem sexistischer) Ideologien. Bei der Auseinandersetzung mit aktuellen rassistischen Ideologien wird uns dieses Muster wiederholt begegnen. Am Beispiel von Edward Said´s bahnbrechender Studie über den Orientalismus (Said 1994) zeichnen Hardt und Negri die diskursive Konstruktion des „Anderen" nach: *„Der Orientalismus ist nicht einfach eine Forschungsrichtung, die genauere Kenntnis über ein reales Objekt, nämlich den Orient, gewinnen will, sondern vielmehr ein Diskurs, der sich im Zuge des Diskurses sein eigenes Objekt schafft."* (138) Der – aus herrschaftlicher Sicht durchaus praktikable – Effekt ist stets der gleiche: diskursive Hegemonie via Essentialisierung und Naturalisierung des „Anderen", in deren Ideologie sich die so angerufenen „Eigenen" und im „Optimalfall" auch die „Anderen" wiedererkennen zu meinen: „Genau so ist es und nicht anders!" Die „wissenschaftliche" Anthropologie des 19. Jahrhunderts konstruierte aus vermeintlichen und tatsächlichen Unterschieden nicht-europäischer Bevölkerungen schließlich Rassenmerkmale, an denen nicht zuletzt die Rassenbiologie des frühen 20. Jahrhunderts anknüpfen konnte, waren es doch naturwissenschaftlich eindeutig bewiesene und somit „objektive" Tatsachen.[9]

Vom modernen zum imperialen Rassismus

Entgegen ideologischer Aussagen, wonach der Rassismus im Verlauf der neueren Geschichte ständig abgenommen habe (nicht zuletzt mit dem Ende des Südafrikanischen Apartheidregimes), zeigen die Autoren in *Empire* , „dass der Rassismus in der heutigen Welt keineswegs zurückgegangen ist, sondern sich im Gegenteil weiter ausgebreitet hat, und zwar sowohl räumlich wie auch hinsichtlich seiner Intensität" (202). Jedoch ist mit dem Übergang vom biologischen Rassismus zu den kulturellen Neorassismen „ohne Rassen" auch eine Veränderung weg von „manichäischen Aufteilungen" (ebd.), wie eben früher in Südafrika oder im Südosten der USA, hin zu postmodernen Formen rassistischer Segregation einher gegangen. In der Darstellung dieser für unsere Thematik zentralen Transformation rassistischer Ideologie folgen Hardt und Negri im Wesentlichen den Theorien eines „(Neo-)Rassismus ohne Rassen" von Etienne Balibar (Balibar/Wallerstein 1990).

Hier ist jedoch eine Zwischenbemerkung grundsätzlicher Natur angebracht: Da im Argumentationsgang von Hardt und Negri bekanntlich in einer an den italienischen Operaismus anknüpfenden methodischen Art und Weise gesellschaftliche Bewegungen weder Selbstbewegungen von Strukturen (Kapital als automatisches Subjekt, Verblendungszusammenhang, etc.), noch bewusst produzierte Wirkungen im Sinne verschwörungstheoretischer (oder auch vulgärmarxistischer) Denkmuster, darstellen, ist auch die Transformation der rassistischen Ideologie vom biologischen zum kulturellen Rassismus als Reaktion auf moderne antirassistische Kämpfe, d.h. jene gegen „die Vorstellung von einem biologischen Essenzialismus" (203) gerichteten, zu

verstehen. Die Ausgangshypothese dieser, an den Operaismus anknüpfenden Theorie, lässt sich mit Deleuze wie folgt zusammenfassen: „*Das letzte Wort der Macht lautet, daß* ***der Widerstand primär ist.***" (Deleuze 1992, zit. n. Empire 368, Herv.i.O.)

Ob und in wie weit den Autoren bei der sehr grundsätzlichen politisch-epistemologischen Grundannahme zuzustimmen ist, sei vorerst dahingestellt. Unterstellungen, wie, dass Hardt und Negri in *Empire* sich in nihilistischer Art und Weise von hegemonialen Kämpfen absentieren und „Attentismus" zelebrieren (und somit dem Neoliberalismus in die Hände arbeiten), wie dies z.B. die Kritik von Becker, Fischer und Jäger (Becker, Fischer, Jäger 2003, 148) nahe legt, sind sicher ungerechtfertigt. Wenn Hardt und Negri aber schreiben: „Der imperiale Rassismus und der moderne Antirassismus sagen somit so ziemlich das Gleiche [...]" (203), so mag dies eine gerechtfertigte Spitze gegen die Multikulti-Ideologie eines hilflosen Antirassismus (vgl. dazu Zizek 1998, 71-81) darstellen, zweierlei scheint jedoch bedenklich: Zum Einen bedeuten derartige Generalisierungen, und diese finden sich in *Empire* nicht bloß vereinzelt, dass das Empire tatsächlich mit dem Vermögen ausgestattet ist bzw. wird, alle Kämpfe und Widerstände der Menge in sich aufzunehmen und in seinem Sinne produktiv zu machen, zum Anderen muss, nicht zuletzt um die Perspektive der Befreiung nicht fallen zu lassen, die Menge als alleinige Trägerin von Macht, von welcher das Empire *vollständig* abhängig ist, ausgewiesen werden. So wird in diesem Falle zwar das dem Spinozismus geschuldete strenge Immanenzdenken konsequent durchgehalten, ob dies jedoch einer realistischen Annäherung an die tatsächlichen Bewegungen der Menge – selbst aus deren eigener Perspektive - dienlich ist, bleibt eine offene Frage. Frieder Otto Wolf ist in seinem Text „'Empire' oder was?" (Wolf 2004) insofern zuzustimmen, als das er klar und prägnant auf die „*von Hardt und Negri vernachlässigten ‚relativ autonomen' Effekte der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, welche zumindest wie eine historische Initiative ‚wirken' können [...]*" (Wolf 2004, 77) hinweist. Die Kenntnis der aktuellen konkreten Wirkungen von Herrschaftsverhältnissen sind ein nicht unwichtiger Bestandteil der Strategie der Menge. Nicht ohne Grund entwickelte der operaistische Marxismus in Italien die Begriffe *technische* bzw. *politische Klassenzusammensetzung* sowie jenen des *Kampfzyklus.* Sie dienen dem Ausloten der Verhältnisse zwischen ArbeiterInnen und Kapital und berücksichtigten durchaus jene „technischen" Aspekte wie z.B. Änderungen im technischen Ablauf der Produktion oder Abteilungsumstrukturierungen, die oft, aber nicht immer und ausschließlich aus ArbeiterInnenkämpfen resultierten.

Der Affront gegen die Theorien der Mainstream-Politikwissenschaft ist jedoch die oben bereits angesprochene epistemologische Umkehrung der polischen Kausalität im operaistischen Denken. Die Verschiebungen gesellschaftlicher Strukturen von der modernen zur imperialen Souveränität stellen die Figur der Migration ins Zentrum einer postoperaistischen politischen Theorie. Yann Moulier-Boutang, an den Hardt und Negri anknüpfen, entwarf ein dem entsprechendes Konzept mit seinen Thesen zur „Autonomie der Migration" (hier und im Folgenden Moulier-Boutang 2000, vgl. auch Bojadzijev/Tsianos (2002)). Erst ein grundsätzlicher „Perspektivenwechsel" macht es möglich, Migration nicht mehr funktionalistisch als Resultat von „Pull-" und „Push-Effekten", sondern als Bewegung gesellschaftlicher Individuen, die sich zu „Strömen und Netzwerken der Migration" verbinden. „*Die Autonomie der Migration zeigt sich in ihrer Selbständigkeit gegenüber den politischen Maßnahmen, die darauf zielen, sie zu kontrollieren. Migration unter dem Gesichtspunkt ihrer Autonomie zu betrachten, bedeutet, die sozialen und subjektiven Dimensionen der Migrationsbewegungen zu betonen.*"

Moulier-Boutang zeigt, dass trotz der verschlechterten rechtlichen Situation in den Zielländern, trotz der zunehmend prekären Situation auf den Arbeitsmärkten und trotz rassistischer Gegenmaßnahmen die Bewegungen der Migration bestehen und sich sogar verstärken, nicht zuletzt deshalb, weil sich ebendiese Migrationsbewegungen mit den ökonomischen Umstrukturierungen der Zielländern (Mobilität, Flexibilität, aber auch zunehmende Entrechtung der ArbeiterInnen) verbinden. Obwohl auf politischer Ebene Moulier-Boutangs Alternativvorschläge die Ebene rechtlicher Konsequenzen (Bleiberecht) und somit das Terrain des „modernen" Antirassismus nicht verlassen (obwohl sie sicherlich bestrebt sind, dieses zu ändern), sind seine Thesen dennoch als wichtiger Anknüpfungspunkt für einen neuen Antirassismus zu bezeichnen, einen Antirassismus, der fähig ist, sich mit anderen sozialen Bewegungen gegen das Empire zu verbinden. Dabei darf jedoch nicht die grundsätzliche Kritik an rechtlicher und somit notwendig herrschaftlich verfasster staatlicher Vergesellschaftung vernachlässigt werden.

Dass dabei, d.h. bei einem Denken *allein* aus der Perspektive des Widerstands und der „Autonomie", wie sie Moulier-Boutang und eben auch Hardt & Negri betreiben, all zu leicht die angemessene Analyse der „Gegenseite" in ihrer „relativen Autonomie" aus dem Blick gerät, soll abschließend an einem Beispiel aufgezeigt werden, allerdings ex negativo, da es in Empire nicht vorkommt: Auch die „Konkurrenz der Kapitale" besitzt eine innere Logik,

die den verschiedenen Bedürfnissen der einzelnen Kapitalfraktionen und den nicht allein auf Klassenkämpfe reduzierbaren Bewegungen des Weltmarktes Rechnung tragen müssen: *„Was die Konkurrenz, zunächst in einer Sphäre, fertigbringt, ist die Herstellung eines gleichen Marktwerts und Marktpreises aus den verschiednen individuellen Werten der Waren. Die Konkurrenz der Kapitale in den verschiednen Sphären aber bringt erst hervor den Produktionspreis, der die Profitraten zwischen den verschiednen Sphären egalisiert. Zu dem letztren ist höhere Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise erheischt als zu dem frühern."* (MEW 25, 190, Herv. MB, vgl. auch ebd. 203)

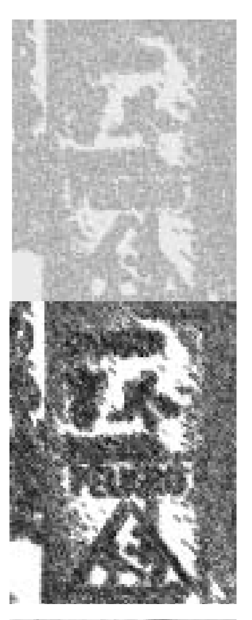
An diesem Beispiel lässt sich ablesen, dass durchaus eben auch „hinter den Rücken der Menschen" (Marx) ablaufende Prozesse kapitalistischer Reproduktion existent sind, die nur über die Analyse ihrer „Eigengesetzlichkeiten", d.h. eben unter dem Vorzeichen ihrer „relativen Autonomie" erkannt werden können und eben nicht allein aus der Perspektive des Klassenkampfes.

Womit wir wieder beim Thema „Imperialer Rassismus" im Empire wären. Ein zentrales Unterscheidungsmerkmal zwischen biologischem und kulturellem Rassismus scheint die Pluralität des zweiteren zu sein: „Alle kulturellen Identitäten sind im Prinzip gleich" (204), jedoch nur „solange wir unsere Rasse spielen" (ebd.). Neorassismus wirkt also weniger über eine binäre Differenzierung *a priori* („wir"/"die Anderen"), sondern um vielfältige Abstufungen „unterschiedlich weit reichender Inklusion" (205), die noch dazu aus einem Gemenge von „kulturellen" Differenzierungen und „ökonomischer" Leistungsfähigkeit resultiert.[10] *„Der imperiale oder unterscheidende Rassismus integriert Andere in seine Ordnung und orchestriert dann diese Differenzen im Rahmen eines Kontrollsystems"* (206) Besonders „fortschrittliche" Institutionen und Unternehmen sind im Rahmen von „diversity management" ganz erpicht auf die vielfältige Art und Weise, vielfältige (Distinktions-)Gewinne aus dieser Vielfältigkeit zu schöpfen. Spätestens aber bei der „wirklichen" Bedrohung der vermeintlich „eigenen kulturellen Identität", die stets mit einer Verkettung ideologischer Muster einhergeht (wie. z. B. „Kopftuch-Unfreiheit", oder derzeit in Österreich: „Schwarzafrikaner/Nigerianer-Drogendealer"), setzt dann auch die wirkliche Bedrohung dieser „Vielfältigkeit" ein. Der nach wie vor wirksamen Logik der binären Spaltung in „Eigenes" und „Fremdes" ist also eine Ebene kultureller Pluralität und Diversität vorgelagert, die jedoch im „Anlassfall" der zugrunde liegenden Logik der Spaltung, des „rassistischen Imaginären" (Sarasin 2003, 67 ff.), Platz macht, diese jedenfalls nie völlig suspendiert.

Die Nicht-Offensichtlichkeit der Ausschlussmechanismen, oft nur über die Art der Inklusionen erkennbar, führt nur in Ausnahmefällen zu Verbesserungen für die „zu Inkludierenden", grosso modo jedoch zu einer noch flexibleren Anpassung der Individuen an die Bedürfnisse von Institutionen und postmodernen Arbeitsmärkten. Die Wirkungen der Macht nehmen mit zunehmender Unsichtbarkeit und Differenzierungen tendenziell zu- und nicht ab - so ließe sich die „Haupthürde", welche einer Perspektive der Befreiung in der Postmoderne entgegensteht, zusammenfassend umreißen. An dieser Stelle sei mit einem etwas längeren Zitat nochmals auf die enge Verknüpfung der Transformation von Migrations- und Arbeitsregime hingewiesen, die eine Scharnierstelle möglicher Allianzen zwischen migrantischer, antirassistischer und ArbeiterInnenbewegung andeutet, aber auch die Verortetheit dieser Bewegung innerhalb des Kapitalismus aufzeigt: *„Die Revolten der Bauern gegen ihre Enteignung im Spätmittelalter, die Kämpfe der Bettler und mobilen Arbeiter gegen die Vagabondagegesetze bis zur französischen Revolution und der Klassenkampf der Arbeiterbewegung haben sich eingeschrieben in die Geschichte der Herrschaft. Die permanente Rekonfiguration und Weiterentwicklung staatlicher Unterwerfungspraktiken, der sich stets auf andere Weise neu herstellende Kompromiss mit den Subalternen, der Machtblock mit immer neuen Koalitionen - diese Bewegung erhält ihre Dynamik aus den Bewegungen gegen sie. Will man aber die Materialität dieser Bewegung, wie sie sich heute in der Migration artikuliert, verstehen, ist es nicht ausreichend, nur einen der beiden Pole des Migrationsregimes zu fassen. Die "Autonomie" der Migration, wie sie von Hardt und Negri betont wird, existiert offensichtlich nicht ohne Politiken der Kontrolle, deren Extremform*






des Lagers Agamben zum Paradigma erklärt hat. Das Verhältnis zwischen beiden, ihre Bewegungsform, kann man nur bestimmen, wenn man den modus operandi des Migrationsregimes in den Blick nimmt. Dieser kreist um die Frage der Arbeit." (Bojadzijev, Karakayali, Tsianos 2003)

Intermezzo: „Schau schau, die Multitude geht um ..."

An den 2. Teil des Buches schließt ein *Intermezzo* an, welches den viel versprechenden Titel „Gegen-Empire" trägt. Hier werden die verschiedenen Aspekte des Angriffes auf das Empire, diesen weltumspannenden Ort „leeren Kommandos", aufgezeigt, Von der historischen Rückblende auf die *Industrial Workers of the World* – die Wobblies – Anfang des 20. Jahrhunderts (219), über „Dagegen-Sein: Nomadismus, Desertion, Exodus" (so der Titel des Unterkapitels, 222) bis hin zur an die Bedrohung des Empire durch die „neuen Barbaren", die „neue Lebenswege durch ihre eigene materielle Existenz" (227) bahnen, wird die multiple Bedrohung der postmodernen Souveränität durch die Menge entworfen. Der Ankündigung entsprechend, ist dieser Abschnitt der Passage von der Konstitution des Empire und ihren Bedingungen hin zu den Möglichkeiten der Überwindung, zu einer neuen „Repubblica Costituente" (vgl. Negri 1998b) gewidmet. Einer sich auf Marxexegese konzentrierenden Spur folgend, ist das „Dagegen- Sein"-Kapitel sicher das überbestimmteste; findet sich doch unter anderem auch die Paraphrase des berühmten Einleitungssatzes des *Kommunistischen Manifests: „Ein Gespenst geht um in der Welt, und sein Name ist Migration. Alle Mächte der alten Welt haben sich vereint und kämpfen gnadenlos dagegen an, aber die Bewegung ist nicht aufzuhalten. Neben den Armutsflüchtlingen aus der so genannten Dritten Welt haben wir es mit Strömen von politischen Flüchtlingen und intellektueller Arbeitskraft zu tun; dazu kommen die massiven Wanderungsbewegungen des Proletariats aus Landwirtschaft, verarbeitender Industrie und dem Dienstleistungsbereich. Die legalen und offiziell erfassten Bewegungen werden von der verborgenen Migrationen weit übertroffen: Die Grenzen nationaler Souveränität sind durchlässig wie ein Sieb, und jeder Versuch, die Migrationsbewegungen vollständig zu regulieren, scheitert am gewaltsamen Druck."* (225) Und kurz darauf: *Desertion und Exodus sind eine machtvolle Form des Klassenkampfes in der imperialen Postmoderne und zugleich gegen sie. Diese Mobilität bildet jedoch nur eine spontane Ebene des Kampfes und führt […] heute zumeist in eine neue entwurzelte Existenz in Armut und Elend.* (ebd.)

Auch über den Vergleich des im Empire vorherrschenden „postmodernen" Kontrollregimes mit seinem „modernen" Vorläufer „Disziplinargesellschaft" wird auf die Zentralität des Phänomens *Migration* verwiesen: *„Während im Zeitalter der Disziplin Sabotage als die Grundform von Widerstand galt, ist es im Zeitalter imperialer Kontrolle die Desertion." (224, Herv.i.O.) Während, so Hardt/Negri, in der Moderne sich die Konfliktparteien noch diamentral oder wenigstens dialektisch gegenüberstanden, wäre die postmoderne (Flucht)Bewegung eine transversale.* Diese, aus dem Theorieuniversum des französischen Poststrukturalismus „geborgte" Formbeschreibung postmoderner Widerständigkeit steht in *Empire* aber doch selbst in „Schieflage" zu den von Hardt/Negri gerne verwendeten Begriffen „Exodus" und „Evakuierung". Wenn Hardt und Negri schreiben, „[d]ie Desertion verfügt über keinen Ort; sie ist die Evakuierung der Orte der Macht" (224), dann wird schnurstracks aus der Transversalität, aus der Durchquerung, eine *Entleerung,* und schwuppdiwupp ist die Macht verschwunden, und *„Biomacht und Kommunismus, Kooperation und Revolution [bleiben] in Liebe, Einfachheit und auch in Unschuld vereint"* (420). Hier wird aus einer durchaus brauchbaren und weitgehend verallgemeinerungsfähigen theoretischen Konstellation eine Utopie im schlechten Sinn des Wortes gebastelt.

Dennoch sollte es meines Erachtens nach darum gehen - und ich meine, dass dies auch ohne Zerstörung fundamentaler Strukturen des Hardt/Negrischen Denkgebäudes möglich ist - die für eine adäquate Theoretisierung von Migration und Rassismus brauchbaren Aspekte in *Empire* herauszuarbeiten. So zeigt die vorgestellte Bewegung der *Desertion* an, dass es heute im Allgemeinen nicht mehr möglich ist, soziale Kämpfe als Kampf (im „Normal"fall) zweier sich gegenüberstehender Parteien zu denken. Dies bringt zweierlei Konsequenzen mit sich:

- eine Wendung von der Zentralität des Widerstandes GEGEN zur notwendigen Kombination der Widerstände mit einer POSITIVEN Konzeption, die das Vermögen/Begehren der Menge zum Ausdruck bringen kann;

- eine Verschiebung von der identitären Subjektivierung (ArbeitER, Frau, MigrantIn) hin zu einer nicht-synthetisierenden Kollektivität von Singularitäten, die – als Menge, nicht als Masse – zu einer neuen Form von Gemeinsamkeit, einer Konstitution jenseits von Gemeinschaft und Gesellschaft, kommt (vgl. Negri 2004).

Bezogen auf die Thematik von Migration und Rassismus bringt diese philosophische Konzeption jedoch große politisch-praktische, aber auch theoretische Probleme mit sich. Die Realität der Migration

lässt sich auch mit dem offensten und breitesten Konzept nicht auf einen einheitlichen Nenner bringen, es sei denn um den Preis einer – stets unterdrückerischen - Vereinheitlichung der Vielfalt. Außerdem gilt es nach wie vor, die keineswegs verschwundenen, lediglich durch postmoderne bzw. postfordistische Muster überformte Weisen der „modernen" Migration in ihrem Verhältnis zu den neuen Formen im Blick zu behalten.[11] Wie schon im Konzept der Menge, welches als widerständige Subjektivität die ArbeiterInnenklasse ablösen sollte, zeigt sich auch hier, auf dem Terrain der Migration, dass das konsequente Einziehen einer aus dem Denken des Bruchs stammenden Denktradition in die strenge Immanenz eines spinozistischen Monismus letztlich zu vereinheitlichenden Effekten führt, die Auseinandersetzungen um Subjektivität, aber auch um materielle Positionen, außer Acht lässt. In Wirklichkeit aber toben innerhalb der Menge selbst ein, zwei, viele Kämpfe. Die von Hardt und Negri praktizierte Vereinheitlichung der Menge qua Außer-Acht-Lassen der wirklichen Unterschiede, sagen wir, zwischen einem aus einem türkischen Bergdorf stammenden, geringfügig beschäftigten Putzmann und einer freiberuflichen Datenbankprogrammiererin aus Norwegen, droht jedenfalls ständig, über die implizite Konstruktion einer absoluten „Autonomie der Bewegung", diese Klassenkämpfe (im angenommenen Fall zwischen den Interessen des Putzmanns und der Programmiererin) zu ignorieren. Das Ignorieren von Klassenkämpfen, und hier würden Hardt und Negri wohl zweifelsohne zustimmen, ist immer reaktionär.

Dieses hin und her zieht sich durch das ganze Buch und macht es oft schwer, aus den teilweise widersprüchlich problematisierten Themen eine auch nur relativ einheitliche theoretische Konsequenz zu ziehen. So wechseln sich Passagen differenzierter Analysen mit poetischen Manifestationen oft äußerster Drastik ab: Wird einige Zeilen zuvor noch - kurz - über das Zusammenspiel von „Push-" und „Pull-Effekt" (225) in den Bewegungen der Migration reflektiert, so ist kurz darauf folgendes erstaunt zur Kenntnis zu nehmen: *„Eine neue Horde von Nomaden, eine neue Rasse von Barbaren wird kommen und ins Empire einfallen oder es evakuieren."* (ebd.) Mir erscheinen beide Konstellationen heikel: Während die Begriffe „Push-" bzw. „Pull-Effekt" ein Ausgeliefertsein der Menge an „dunkle Mächte" implizieren, verallgemeinert die Barbaren-Aussage auf der anderen Seite die Autonomie der Migration, die einerseits eine „relative" ist, da es durchaus auch relativ „eigengesetzliche" Bewegungen der herrschaftlichen Apparate gibt (s.o.), und zum Anderen die Frage nach der Kollektivität migrantischer Bewegungen als bereits gelöst unterstellt.

Anzuerkennen bleibt, dass, trotz aller Probleme, Begriffe wie Exodus oder Desertion eine produktive Verallgemeinerung in Hinblick auf eine zu erfindende revolutionäre Politik dennoch zulassen. Zwei perspektivische Aspekte sind dabei zu berücksichtigen: Einerseits der notwendige Bruch mit den modernen staatsbezogenen politischen Konzeptionen, andererseits die Vorgängigkeit sozialer Kämpfe. Den ersten Punkt umreißt Giorgio Agamben wie folgt: *„Denn die kommende Politik ist nicht mehr der Kampf um die Eroberung oder Kontrolle des Staates, sondern der Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit); sie ist die unüberwindbare Teilung in beliebige Singularitäten und staatliche Organisation."* (Agamben 2003, 79) Aus der fruchtbaren Perspektive der Vorgängigkeit der sozialen Kämpfe wiederum könnten in Verbindung mit den oben genannten Konzepten durchaus produktive politische Ansätze entstehen. In jedem Fall wäre dabei die zentrale Problematik von materiellen und Machtungleichgewichten innerhalb der neu entstehenden widerständigen Kollektivsubjektivitäten zu reflektieren und auch zu bearbeiten. Ansonsten ist die Menge genauso wenig von Vereinheitlichungs- und Repräsentationstendenzen geschützt wie das „gute" alte Proletariat. Gerade in der Verbindung von migrantischen und nicht-migrantischen Subjektivitäten bzw. Kämpfen liegt hier eine besondere Herausforderung, allzu gegenwärtig sind sowohl Vereinnahmungsversuche als auch Verdrängungsmomente der potentiellen BündnispartnerInnen („Die Rassisten sind immer die Anderen!").

Lamento: Das Fehlen von Ideologietheorie in *Empire* & das Problem (mit) der Hegemonie

Da in *Empire* zwar Migrationsbewegungen als wirksame Kräfte ständig präsent sind, aber eine Theoretisierung von Rassismus als ideologische Formation weitgehend ausbleibt (ausgenommen der oben bereits angesprochenen Teile, in denen die Autoren in aller Kürze im Wesentlichen den Theorien Etienne Balibars folgen), soll kurz auf die weit reichende Problematik des Fehlens einer Hegemonie- bzw. auch Ideologietheorie in *Empire* eingegangen werden; nicht zuletzt, weil damit ein meines Erachtens weit größeres Problem des Buches in den Blick genommen werden kann: die mangelhafte Auseinandersetzung mit der Frage nach einer neuen politischen Theorie, einer strategischen Intervention in die neu zu erfindenden Artikulationen im Kampf um gesellschaftliche Hegemonie. Nicht, dass das Fehlen von auf die repräsentativ-politische Ebene der bürgerlichen Politik bezogenen Aspekte ein Problem politischer Handlungsfähigkeit darstellen würde; gerade das Sich-Abwenden von diesen Aspekten schafft erst die Voraussetzung für die Überwindung der anson-

sten notwendig an Staat und somit Kapital gebundenen Formen von Politik. Hardt und Negri siedeln jedoch die Aktivität der Menge in einem „vorpolitischen“ Nicht-Raum an, in welchem „das Soziale”, „das Politische” und „das Ökonomische” unmittelbar in Eins fallen.

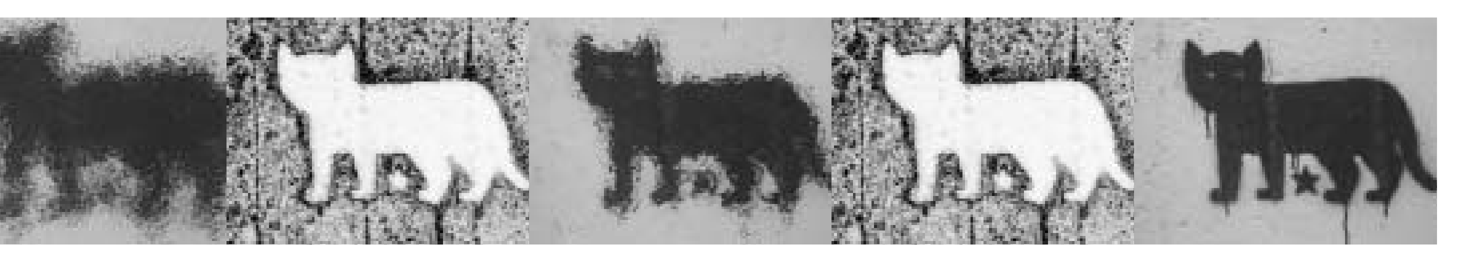
Dies ist wiederum der Theorie von der „reellen Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital” geschuldet, die – ursprünglich von Marx als „reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital” (Marx 1969, 60ff.) – eigentlich den Übergang von frühkapitalistischen zu heute als „fordistisch” bezeichneten Formen des Kapitalismus, d.h. jenen der Hegemonie der großen Fabrik, des Fließbandsystems und der „wissenschaftlichen Betriebsführung“ anzeigen sollte. Hardt und Negris kreativ an Marx anschließende Konzeption der „reellen Subsumtion der GESELLSCHAFT unter das Kapital“ ist ein wesentliches theoretisches Fundament des „glatten Raumes” Empire, jener post-souveränen Herrschaftsform, die kein *Außen* mehr kennt. Dadurch würden auch politisch-analytische Konzeptionen wie jene der „Zivilgesellschaft” des italienischen Marxisten Antonio Gramsci obsolet. War es für Gramsci noch die „societa civile”, auf deren Terrain sich die gegnerischen Klassen(bündnisse) einen Kampf um die kulturelle *Hegemonie* lieferten, so ist im Zeitalter des Empire jede Unterscheidung zwischen ökonomischer, staatlich-repressiver und eben zivilgesellschaftlicher Sphäre hinfällig.

Diese aus dem theoretischen Setting von Empire notwendig folgende Konsequenz birgt aber sowohl theoretische als auch politische Probleme mit sich. Obgleich die relativ stabilen Repräsentationsformen des Fordismus (und somit auch der historische Raum, in dem Gramsci seine Hegemonietheorie entwarf) zunehmend verschwinden, kann nämlich nur unter Absehung sowohl von der relativen Autonomie seitens des herrschenden Blocks an der Macht (auch wenn sich dieser zunehmend als hohles Kommando artikuliert) als auch von den Hierarchien und Asymmetrien innerhalb der Multitude auf eine zeitgemäße Hegemonietheorie verzichtet werden. Dieser Verzicht würde vielmehr insofern zu einer politischen Entwaffnung führen, als dass die FunktionärInnen der herrschaftlich verfassten Apparate sehr wohl über Strategien zur Absicherung von Herrschaft gerade in Transformationsperioden verfügen bzw. an solchen arbeiten. Diese Tatsache kann unmöglich übergangen werden, soll nicht auf die Entwicklung antiherrschaftlicher politischer Strategien – die sich immer *auch* auf herrschaftlich verfasstem Terrain bewegen müssen – verzichtet werden. Die Schwierigkeit ist vielmehr Strategien zu entwickeln, um den postfordistischen Vergesellschaftungsformen adäquate Bündnis- oder vielmehr Politikformen zu finden, die tatsächlich einen Handlungsspielraum jenseits der doch stets staatsbezogenen Dialektik von Reform und Revolution eröffnen.

Gerade für antirassistische Bewegungen ist es notwendiger denn je, über die modernen Konfigurationen von Antirassismus hinaus zu neuen Theoretisierungen zu kommen; nicht nur zum besseren Verständnis neorassistischer Ideologien, sondern auch zur Verbindung dieses Verständnisses mit offensiven Theorien wie jener der „Autonomie der Migration” (vgl. Boutang 2002). Erst eine Verbindung dieser Elemente kann m.E. zu einer erfolgreichen Auseinandersetzung um gesellschaftliche Hegemonie führen. Alleine sich auf die „neue Rasse von Barbaren” (225) zu verlassen, die „ins Empire einfallen oder es evakuieren” (ebd.), scheint doch ein bisschen vermessen zu sein. Vielmehr wären sowohl Yann Moulier-Boutangs Thesen über die „Autonomie der Migration” als auch z.B. Etienne Balibars Theoretisierung der Ideologie eines „Neo-Rassismus” *ohne Rassen* (vgl. Balibar 1998a, 1998b) in ihrem Auf-Einander-Verwiesen-Sein zu thematisieren und nicht bloß nebeneinander stehen zu lassen, wie dies aber in *Empire* der Fall ist.

Bevor das Empire fällt: Pfingstfest und WeltbürgerInnenschaft

Im letzten Teil des Buches, „Untergang und Fall des Empire” betitelt, versuchen die Autoren die Bewegung des Niederganges imperialer Herrschaft mit einer unmittelbaren politischen Perspektive zu verbinden. Was ansonsten eher verpönt ist, wie etwa das Aufstellen von „Tagesforderungen”, wird plötzlich völlig unvermittelt in den Raum, oder vielmehr in den Nicht-Ort, den das Empire darstellt, gerükkt. Das Recht auf *WeltbürgerInnenschaft*, auf einen *sozialen Lohn* und jenes auf *Wiederaneignung* werden explizit gefordert, im Prozess der Durchsetzung dieser Forderungen realisiert sich das Begehren der Menge „im und gegen das Empire”: *„Den metaphysischen und transzendenten Ver-*



mittlungsinstanzen, der Gewalt und der Korruption wird somit die absolute Konstitution von Arbeit und Kooperation gegenüber gestellt, der irdische Staat der Menge." (403) Wertkritisch inspirierte Menschen werden sich an dieser Stelle entsetzt abwenden, werden doch gleich beide Übel, aus denen ihrer Meinung nach das Übel des Kapitalismus sich zusammensetzt, nämlich Arbeit und Staat, zu Grundpfeilern einer kommunistischen Ordnung gemacht. In der Tat steckt in der Formulierung eine weitere Problematik, die Hardt und Negri jede Menge Kritik eingebracht hat, nämlich jene des Produktivismus bzw. der „Arbeiterverherrlichung“. Diese bereits am „klassischen" Operaismus geübte Kritik war zur Hochzeit des fordistischen Massenarbeiters durchaus angebracht, in Anerkennung des Übergangs zur Hegemonie des Postfordismus läuft sie allerdings ins Leere: genau die damit einher gehende Transformation der Arbeit, von der *materiellen* hin zur *immateriellen,* durch Affektivität mitbestimmten, zeigt nämlich auch eine Verschiebung des Begriffes „produktiv" an. Bereits Negris Theoretisierung des „gesellschaftlichen Arbeiters" in den 70er Jahren war ja dem Auftauchen neuer kämpfender Subjekte geschuldet. Nicht zuletzt diese Kämpfe von Frauen, Homosexuellen oder subkulturellen Zusammenhängen forderten - letztlich auch erfolgreich - eine Re-Definition der modernen Differenzierung von Produktion und Reproduktion (vulgo „Haupt- und Nebenwiderspruch") ein. Insofern ist der „Produktivismus" in Empire nicht ein „Arbeits-„ oder auch „Arbeiterfetischismus“, sondern vielmehr der ontologischen Zuschreibung der Menge geschuldet: Die Individuen sind kreativ und realisieren sich in ihren (vergegenständlichenden) Wirkungen. Ähnliches gilt auch für den etwas unglücklich gewählten Begriff „Staat". Wie ich schon oben versucht habe zu zeigen, ist das Negri bereits in „Repubblica Costituente" (Negri 1998b) vorschwebende kommende Gemeinwesen eine in Konstitution *bleibende* (=sich konstituierende) Republik, in der sich nicht ein Staat im modernen Sinne (=konstituierte Macht) herausbildet (vgl. Agamben 2003). Problematischer sehe ich hingegen die ungebrochene Bezugnahme von Hardt und Negri auf das bürgerliche Formprinzip Recht. Auf dieses zentrale Problem werde ich abschließend noch zurückkommen.

Vor der Auseinandersetzung mit dem „politischen Programm" in *Empire* noch kurz zurück zu einem kleinen Kapitel, das sich ebenfalls im letzten Teil des Buches findet. In „Nomadismus und Métissage" wenden sich die Autoren erneut der Thematik Migration zu, wenngleich in philosophisch/theologischem Duktus, der – wie auch andere Stellen in *Empire* – direkt aus der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie stammen könnte.[12] So wird das *„ontologische Gewebe des Empire [...] durch die jenseits des Maßes liegende Tätigkeit der Menge und ihrer virtuellen Mächte gebildet. Die virtuellen, konstituierenden Mächte stehen in einem endlosen Konflikt mit der konstituierten Macht des Empire. Sie sind vollkommen positiv, weil ihr ‚Dagegen-Sein' ein ‚Dafür-Sein' ist, d.h. ein Widerstand, der zu Liebe und Gemeinschaft wird."* (369)

In diesem Kapitel findet sich auch ein weiterer wesentlicher *politischer* Aspekt, der auch in den Diskussionen innerhalb der globalen Protestbewegung eine zentrale Rolle spielt, nämlich die Ablehnung des Prinzips „global Denken – lokal Handeln“. Dem Empire als Nicht-Ort ohne Außen muss sich eine absolut universale Macht der Menge entgegenstellen, sonst droht jederzeit die erneute Einhegung und Vereinheitlichung der Singularitäten, aus denen sich die Menge zusammensetzt, droht also Herrschaft. *„Die heutige Betonung des Lokalen kann rückschrittlich und sogar faschistisch sein, wenn sie sich der Zirkulation und Vermischung widersetzt, und somit die Mauern von Nation, Ethnizität, Rasse, Volk und ähnlichem verstärken."* (370) Nur im Prozess des Aufbrechens der Mauern um das Lokale liegt die Chance, das Lokale „unmittelbar mit dem Universellen [zu] verbinden" (ebd.). Dieser Ort/Nicht-Ort ist jener des Nomadismus[13] und der Vermischung, nach dem die Menge verlangt: *„In einer Art säkularem Pfingstfest vermischen sich die Körper, und die Nomaden sprechen eine gemeinsame Sprache".* (ebd.)

An dieser Stelle warnen Hardt und Negri erneut vor dem „vergifteten Geschenk der nationalen Befreiung" (vgl. 145), welches all die investierten Energien, das Begehren der Menge schließlich abriegelt und autoritär wendet. *„Postkolonialer Held"* ist vielmehr, wer *„fortwährend territoriale und rassistische Grenzen überschreitet, [...] Partikularismen zerstört und auf eine gemeinsame Zivilisation verweist."* (ebd.) Die Differenz zwischen modernem Antikolonialismus und postmodernem Nomadentum machen die Autoren an dieser Stelle mit Hilfe der - laut Hardt und Negri - bereits von Marx in *Zur Judenfrage* (Marx 1844) getroffenen Unterscheidung von *Emanzipation* und *Befreiung* fest: *„Emanzipation heißt, dass neue Nationen und Völker in die imperiale Kontrollgesellschaft [...] eintreten; Befreiung hingegen bedeutet die Zerstörung von Grenzen und Mustern erzwungener Migration, die Wiederaneignung des Raums sowie die Macht der Menge, die globale Zirkulation und Vermischung von Individuen und ganzen Bevölkerungen zu bestimmen."* (371)

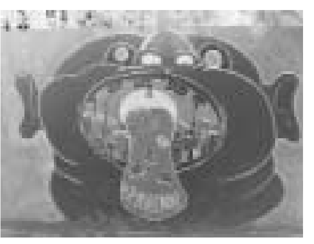
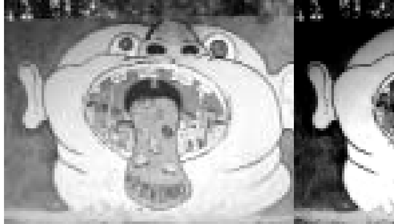
Die Menge zirkuliert. Das Empire braucht diese Zirkulation der Menge[14], möchte sie jedoch in gere-

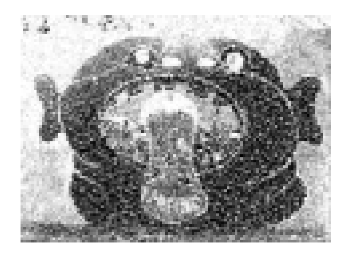
gelten Bahnen sehen, also „orchestrieren". Um dieser „Orchestrierung", zu der auch die Teilung und Isolation der Individuen gehört - und nicht zuletzt die „Verwahrung" im Lager, in dem das Individuum, jeglicher „Rechtssicherheit" beraubt, auf „nacktes Leben" reduziert wird (vgl. Agamben 2002), Paroli bieten zu können, muss die Menge sich gegen das Empire politisch konstituieren. An dieser Stelle betritt die Forderung nach *WeltbürgerInnenschaft* die Bühne, nicht ohne von einem donnernden Rundumschlag gegen jeglichen Reformismus eingeleitet zu werden: *„Das Handeln der Menge wird zuallererst dann politisch, wenn es sich unmittelbar und in angemessenem Bewusstsein gegen die zentralen Unterdrückungsaktionen des Empire richtet" (406) und „es geht darum, die Grenzen und Segmentierungen, die der neuen kollektiven Arbeitskraft auferlegt werden, zu überschreiten und niederzureißen; es geht darum, diese Widerstandserfahrungen zu sammeln und sie konzertiert gegen die Nervenzentren der imperialen Befehlsgewalt einzusetzen."* (ebd.)

Offensichtlich selbst erschrocken vor derart viel Pathos legen Hardt und Negri die Latte im Anschluss deutlich tiefer. Nach eingestandener Ratlosigkeit in Sachen „konkreten Praktiken" bieten sie *„eine[n] erste[n] Baustein zu einem politischen Programm der globalen Menge"* (ebd.) an, eben die Forderung nach einer *WeltbürgerInnenschaft*. 1996 durch die Bewegungen der *sans papiers* in Frankreich bekannt geworden, kann und muss diese Forderung tatsächlich zentraler Bestandteil antirassistischer Praxis sein. Ob die in *Empire* auf Grundlage moderner Verfassungsprinzipien eingeforderte, durchaus „moderne" Verbindung von Arbeit und Recht jedoch in Richtung Befreiung weist, sei dahingestellt. So ist Hardt und Negri zuzustimmen, wenn sie schreiben: *„Das allgemeine Recht, ihre eigenen Bewegungen zu kontrollieren, ist letztlich die Forderung der Menge nach einer Weltbürgerschaft."* (407, Herv.i.O.), dennoch muss hier die Frage nach dem Adressaten bzw. der Adressatin dieser Forderung aufgeworfen werden. Ist nicht die internationale Rechtsordnung, die auf einer Dialektik von Menschenrechten und nationalen Staatsbürgerschaften basiert in denen, wie Giorgio Agamben gezeigt hat (vgl. Agamben 2002, 2004), der Ausnahmezustand ständig präsent ist, ein Auslaufmodell? Im Auslaufen dergestalt, dass sich, über die zunehmende Entgrenzung von Nationalstaatlichkeit bei gleichzeitiger Wirkmächtigkeit rassistischer und anderer Segregationsmechanismen, eine Art Ausnahmezustand in Permanenz herstellt, in dessen Nicht-Ort anstatt „Rechtssicherheit" vielmehr der biopolitische Zugriff auf das „nackte Leben" zur Normalität wird[15], zur Normalität über die Realität von Weltordnungskriegen wie im Irak, von „rechtsfreien" Kriegsgefangenenlagern wie etwa dem „juristische[n] schwarze[n] Loch von Guantánamo" (vgl. Conchiglia 2004) und europäischen Abschiebelagern hinaus und eben hinein in das nicht-lokale postmoderne lokale, das in Kürze jedeN in die USA EinreisendeN in ein biometrisches Raster einpassen wird. In seiner Verankertheit im „Lokalen" wäre also das *Noch-Recht* gegen die Tendenzen seiner Auflösung nicht zu verteidigen, sondern höchstens *strategisch* einzufordern und somit eben diese Auflösung selbst durch die Menge wiederanzueignen. Entgegen den jüngsten, „politikberaterisch" anmutenden Ausführungen von Etienne Balibar zu diesem Thema (Balibar 2003) und den „staatsphilosophischen" (Zizek) Interventionen eines Jaques Derrida (vgl. Derrida 1991) ist nach wie vor oder vielleicht gar mehr denn je seit 1945 mit Walter Benjamin die „Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes" (Benjamin 1965, 84) auf die Tagesordnung zu setzen. Toni Negri zeigt in einem kleinen Text diese Grenzüberschreitung an, wenn er über die Kämpfe der *sans papiers* schreibt: *„Ein radikaler Antrag auf das Bürgerrecht für jene, die ihren Aufenthaltsort ändern, die für die staatliche Rechtsordnung ein subversives Element in dem Maße darstellen, in dem dieser Antrag eine nunmehr global gewordene Situation zum ersten Mal in politische Begriffe überträgt."* (Negri 1998a, 50)

Zusammenfassung und Resümee

Empire fußt auf einer vor unseren Augen ablaufenden Transformation der Gesellschaft. Die Offenlegung unterirdischer, nicht auf den ersten Blick sichtbarer Ströme einer sich ankündigenden „kommenden Gemeinschaft" (Agamben 2003) ist das große Verdienst von Michael Hardt und Toni Negri. Dass dabei die Bewegung der Menge um eine Schraubendrehung zuviel gezeichnet wird, nimmt den Thesen einiges an Plausibilität. Rückwirkend muss aber auch gesagt werden, dass gerade die rücksichtslose Radikalität *Empire* zu einem derart vielrezipierten Buch gemacht und nichts geringeres geleistet hat, als die Diskussion um den Kommunismus wieder „salonfähig" zu machen, der

transformatorischen Linken also ihre Sprache zurück bzw. überhaupt eine neue Sprache zu geben, in der sich über die Möglichkeit radikaler Befreiung überhaupt wieder streiten lässt. Trotz aller Probleme zeigt Empire also in die „richtige" Richtung, wahrscheinlich in die einzige, in welcher Befreiung als unmögliche Möglichkeit zu erwarten ist, seit die Hoffnung auf die moderne 2-Schritte-Taktik „erst Eroberung der Staatsmacht, dann Veränderung der Welt" sowohl in der Variante der Sozialdemokratie als auch in jener des Parteikommunismus und der nationalen Befreiungsbewegungen endgültig zu begraben ist. (vgl. Wallerstein 2002) In bezug auf unser Themenfeld, Migration und Rassismus, ist die Kritik hauptsächlich dort anzusetzen, wo (neo)rassistische Konfigurationen und Migration als (zentrale) Bewegungsform der Menge nahezu unvermittelt nebeneinander stehen. Dies weist jedoch auf ein grundsätzlicheres Problem in *Empire* hin: die weitgehende Nicht-Berücksichtigung des Politischen, einerseits in seiner überkommenen, aber immer noch wirksamen „modernen" Form, andererseits als – wenn auch neu zu (er)findende – Terrain der politischen Artikulation der Menge. Dieses Manko lässt in *Empire* die gerade in Hinblick auf die „Behandlung" von Migration nicht unwesentlichen Unterschiede zwischen politischen Akteuren samt und sonders im Spektakel untergehen: „*Der politische Diskurs artikuliert Sonderangebote, und politische Partizipation reduziert sich darauf, unter Konsumbildern auszuwählen. Wenn wir von der Manipulation der (gemeint ist hier wohl „durch die", Anm. MB) Medien sprechen, die im Spektakel auf öffentliche Meinung und politisches Handeln übergreift, dann soll das keineswegs heißen, dass hinter dem Vorhang einer die Strippen zieht, der große Wizard of Oz, der alles, was gesehen, gedacht und gemacht wird, kontrolliert. Es gibt keine zentrale Kontrolle im Spektakel. Das Spektakel funktioniert aber gerade so, als ob es diese zentrale Kontrollstelle gibt (sic!).*" (332 f.)

Sätze wie die eben zitierten verdeutlichen, wie Hardt/Negri das Kind mit dem Bade ausschütten, denn obwohl zwar außer AnhängerInnen von Verschwörungstheorien ohnedies niemand an einen „Wizard of Oz" glaubt, so sterben dennoch in Österreich regelmäßig Migrant*en* aus Afrika an der „Behandlung", für welche im konkreten Fall sehr wohl der jeweilige „Wizard" des Innenministeriums zur Rechenschaft zu ziehen wäre. Wenn Hardt und Negri in dieser Hinsicht recht haben, dann eher dahingehend, dass genau diese Verantwortlichen überhaupt keine Anstalten machen, aus den „Todesfällen" auch nur irgendwelche Konsequenzen zu ziehen.

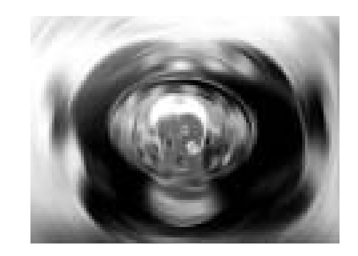
Die Einseitigkeit der Betrachtungsweise und das Ignorieren einer relativen Autonomie der Politiken der Herrschenden in *Empire* tendieren jedenfalls zu einer Romantisierung der Menge und erschweren es, sowohl erzwungene Migration als auch alltäglichen Rassismus adäquat, d.h. letztlich auch als Handlungsanleitung, zu begreifen. Die folgende kurze Passage aus einem Streitgespräch anlässlich des von 7. bis 9. Mai 2004 in München stattfindenden 2. Antirassistischen Forums soll dies verdeutlichen. In ihr diskutiert Martina Pech vom Arbeitsschwerpunkt „Arbeit, Migration, Prekarisierung" mit Sunny Omwenyeke von „The Voice" bzw. der „Karawane für die Rechte von Flüchtlingen und MigrantInnen":

Martina Pech: *Ich verstehe euer Beharren darauf, dass die eigentlichen Ursachen nicht aus dem Blickfeld geraten dürfen. Aber ich sehe auch die Gefahr, dass eure Kritik an der Rede von der „Relativen Autonomie der Migration" bzw. der „Globalisierung von unten" einfach nur ins Gegenteil kippt. In meinen Augen ist es ein wichtiger Schritt, sich nicht nur auf die Opfer-Perspektive zu konzentrieren, sondern auch die subjektiven Aneignungsprozesse stark zu machen. Hierin steckt durchaus subversives und emanzipatorisches Potenzial.*

Sunny Omwenyeke: *Für mich ist es Ausdruck der Lausigkeit der europäischen Linken, das Leben von MigrantInnen und Flüchtlingen derart zu romantisieren. Für die meisten von uns sind Flucht und Migration schlicht Horror!*[16]

Was meines Erachtens hier deutlich wird, ist die Distanz zwischen antirassistischen Praktiken „vor Ort" und den neueren Theorien zur „Autonomie der Migration". Dies soll weder heißen, dass „früher alles besser war", noch dass diese Distanz in irgendeine Richtung hin einseitig zu verkürzen wäre, in jedem Fall ist aber auch innerhalb des antirassistischen Diskurses auf die existierenden Machtasymmetrien hinzuweisen, auch hier gibt es kein Außen. Die neueren Bemühungen z.B. aus dem Umfeld der antirassistischen Gruppierung *kanak*









attak, Rassismus und Migration wieder verstärkt in Konzeptionen grundsätzlicher Kapitalismuskritik (vgl. Karakayali, Tsianos 2003) unter Bezugnahme auf das operaistische Konzept der Klassenzusammensetzung zu thematisieren (vgl. Bojadzijev, Karakayali, Tsianos 2003), könnten dahingehend in eine konstruktive Richtung weisen. Ein intensiver Diskurs zwischen den AkteurInnen hier und dort ist jedoch unabdinglich, sowohl im Sinne der Bekämpfung von Alltags- und Staatsrassismus, als auch für die damit einhergehende notwendige Erarbeitung politischer Zukunftsperspektiven:

„Es müßte gelingen, sich die Tatsache, Weltbürger zu sein, in der vollen Bedeutung des Wortes vorzustellen und nicht mehr die Internationale der Arbeiter zu verwirklichen, sondern eine Gemeinschaft aller Menschen, die frei sein wollen." (Negri 1998a, 51)

e-mail: pyrx@gmx.li

Literatur:

Agamben, Giorgio (2001): Jenseits der Menschenrechte, in: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Berlin
-ders. (2002): Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M.
-ders. (2003): Die kommende Gemeinschaft, Berlin
-ders. (2004): Ausnahmezustand, Frankfurt a.M.

Alabi, Ade, Omwenyeke, Sunny, Pech, Martina, Samsa, Gregor (2004): Keine Romantisierung, bitte. „Autonomie der Migration" im Streitgespräch, http://www.contrast.org/borders/kein/forum/text01.html, abgefragt am 10.4.2004

Atzert, Thomas, Müller, Jost (Hg.) (2004): Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität; Analysen und Diskussionen zu Empire, Münster

Balibar, Etienne (1998a): Gibt es einen „Neo-Rassismus"?, in: - ders. und Wallerstein Immanuel (1998): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg, zweite Auflage (Erstauflage 1990) S 23-38
-ders. (1998b): Rassismus und Krise, in: -ders. und Wallerstein Immanuel (1998): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg, zweite Auflage (Erstauflage 1990) S. 261-272
-ders.. (2003): Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen, Hamburg

Becker, Joachim, Fischer, Karin, Jäger, Johannes (2003): Alternative Wissensproduktion und gesellschaftsverändernde Praxis: Zur Rolle der Ideen und Intellektuellen, in: Faschingseder, Gerald, Fischer, Karin, Jäger, Johannes, Strickner, Alexandra (Hg.) (2003): Bewegung macht Geschichte, Globale Perspektiven für Gesellschaftsveränderung, Wien

Benjamin, Walter (1965): Geschichtsphilosophische Thesen, in: -ders. (1965): Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt a.M., S. 78-94

Birkner, Martin (2003): Bewusstseinsindex oder Klassenkampf? Bemerkungen zur Methodik einer erneuerten Klassentheorie, in: grundrisse.zeitschrift für linke theorie & debatte, Nummer 8/2003, Wien, S. 15-21

Bojadzijev, Manuela, Demirovic, Alex (2002): Konjunkturen des Rassismus, Münster

Bojadzijev, Manuela, Karakayali, Serhat, Tsianos, Vassilis (2003): Das Rätsel der Ankunft. Von Lagern und Gespenstern. Arbeit und Migration, in: Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen, Heft 3/2003, Wien, S. 39-52

Bojadzijev, Manuela, Tsianos, Vassilis (kanak attak) (2002): border clash – festung europa, polysemie des grenzregimes, autonomie der migration, http://www.rechtauflegalisierung.de/text/border.html, abgefragt am 10.4.2004

Conchiglia, Augusta (2004): Rechtlos in Guantánamo Bay, in: Le Monde diplomatique (1/2004), http://www.monde-diplomatique.de/pm/2004/01/16.mondeText.artikel,a0006.idx,0, abgefragt am 4. 5. 2004

Deleuze, Gilles (1992): Foucault, Frankfurt a.M.

-ders. (1993): Unterhandlungen. 1972 – 1990, Frankfurt a.M.

Derrida, Jaques (1991): Der Mystische Grund des Gesetzes, Frankfurt a.M

Dussel, Enrique (1989): Philosophie der Befreiung, Hamburg

Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a.M.

Foltin, Robert (2002): Immaterielle Arbeit, Empire, Multitude. Neue Begrifflichkeiten in der linken Diskussion. Zu Hardt/Negris „Empire", in: grundrisse.zeitschrift für linke theorie & debatte, Nummer 2/2002, S. 6-20

Foucault, Michel (1976): Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin (West)

-ders. (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.

-ders. (2000): Dispostive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin

Hardt, Michael, Negri, Antonio (2003): Empire. Die neue Weltordnung, Durchgesehene Studienausgabe 2003, Frankfurt a.M.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M.

Karakayali, Serhat, Tsianos, Vassilis (2003): Knietief im Antira-Dispo oder Do you remember Capitalism?, in: grundrisse.zeitschrift für linke theorie & debatte, Nummer 6/2004, S. 52-61

Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Hamburg

- ders. (2002): „Biopolitik im Empire. Die Immanenz des Kapitalismus bei Michael Hardt und Antonio Negri", in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 32. Jg., Nr. 4 (= PROKLA 129), S. 619-629, auch http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Biopolitik%20im%20Empire.pdf , abgefragt am 3.10.2004

Marx, Karl (1844): Zur Judenfrage, in: MEW 1, S. 347-377

-ders. (1969): Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt a.M.

-ders. (1867): Das Kapital, 3. Band, MEW 25

Marx, Karl, Engels, Friedrich (1956 ff.): Werke in 43 Bänden, Berlin (Ost), zit. als MEW

Moulier Boutang, Yann (2002): Nicht länger Reservearmee. Thesen zur Autonomie der Migration und zum notwendigen Ende des Regimes der Arbeitsmigration, aus: „Subtropen", Beilage zur Jungle World no.15/02. http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_2002/15/sub01a.htm abgefragt am 30.5.2004

Morgenstern, Christine (2002): Rassismus – Konturen einer Ideologie. Einwanderung im politischen Diskurs der Bundesrepublik Deutschland, Hamburg

Negri, Antonio (1998a): Ready-Mix. vom richtigen gebrauch der erinnerung und des vergessens, Berlin

- ders. (1998b): Repubblica Costituente. Umrisse einer konstituierenden Macht, in: Atzert, Thomas (Hg.) (1998): Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion, Berlin, S. 67-81

- ders. (2004): Politische Subjekte. Multitude und konstituierende Macht; Vorlesung, in: Atzert/Müller (2004), S. 14-28

Poulantzas, Nicos (2002): Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus, Hamburg

Pühretmayer, Hans (2002): Antirassismus als emanzipatorisches Projekt und die Probleme antirassistischer Praktiken in Wien, in: Bojadzijev/Demirovic (2002), S. 290-311

Raunig, Gerald (2003): Vorwort zu „istanbul | moskau. lokale prozesse der verknüpfung von kunst und globalisierungsprotesten am beispiel zweier metropolen", http://www.eipcp.net/studien/s05/de01.html, abgefragt am 10.4.2004

Said, Edward (1994): Orientalismus, Frankfurt a.M.

Sarasin, Philipp (2003): Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus, in: Stingelin Martin (Hg.): Biopolitik und Rassismus, Frankfurt a.M, S. 55-79

Wallerstein, Immanuel (2002): Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts, Wien

Wolf, Frieder Otto (2004): „Empire" oder was? Versuch einer Neuordnung der Debatte, in: Atzert/Müller (2004), S. 70-89

Zizek, Slavoj (1998): Ein Plädoyer für die Intoleranz, Wien

Anmerkungen:

1 Nur-Seitenzahlen beziehen sich immer auf Hardt/Negri (2003)

2 An dieser Stelle wäre eigentlich eine Auseinandersetzung zum Verhältnis von Arbeit und Migration angebracht. Da ich aber in dieser Arbeit primär der expliziten Theoretisierung von Rassismus und Migration im Buch „Empire" folge, würde eine solche Auseinandersetzung den Rahmen sprengen. Ich begnüge mich hier mit dem Verweis auf den empfehlenswerten Artikel von Bojadzijev, Karakayali und Tsianos in der Nummer 3/03 der Zeitschrift Kurswechsel (Bojadzijev, Karakayali, Tsianos 2003).

3 Für eine detaillierte Zusammenfassung siehe Foltin (2002), dort werden auch die wichtigsten Begriffe in Empire vorgestellt, was hier nur für die unsere Thematik betreffenden geleistet werden kann.

4 bzw. von deren Vermögen, das im Zeitalter der Hegemonie der immateriellen Arbeit das „soziale Leben" direkt zu produzieren, d.h. ohne der Vermittlung zivilgesellschaftlicher bzw. politisch/repräsentativer Instanzen, aber dennoch unter dem Vorzeichen kapitalistischen Kommandos.

5 Im Gegensatz zum Fordismus, wo sich - zumindest im Westen – die kulturell hegemoniale Leitideologie eines „american way of life" zumindest in Form von TV-Geräten, Autos und Pauschalurlauben materialisieren konnte und so zu einer mehr oder weniger starken aktiven Zustimmung zum herrschenden Regime führte. Der politische Raum der Hegemonie wird zunehmend dem Spektaktel überanwortet (vgl. 331 ff.)

6 zur Klassentheorie des Operaismus vgl. Birkner (2003)

7 Dieser Aspekt einer relativen Autonomie der Politik des Kapitals wird bei Hardt und Negri in operaistischer Tradition vernachlässigt und führt so auch zu den uns immer wieder begegnenden Verengungen und Einseitigkeiten ihrer Theorie. Für eine staatstheoretische Sichtweise, die ausgehend von der oben bereits genannten „relativen Autonomie" der verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen Überbaus den Staat als „ein Verhältnis, genauer als die materielle Verdichtung eines Kräfteverhältnisses zwischen Klassen und Klassenfraktionen" begreift, „das sich im Staat immer in spezifischer Form ausdrückt" siehe Poulantzas (2002, S. 159).

8 Die Auseinandersetzung um die Bedeutung zentraler Begriffe der aktuellen politischen Theoriebildung (wie z.B. „Gouverne-

mentalität" oder „Biopolitik") und ihre zumindest inkonsistente, teilweise aber auch ideologische Verwendung im politikwissenschaftlichen Mainstream (aber auch in Empire – vgl. Lemke 2002) sei an dieser Stelle nur erwähnt, aufgeführt kann sie hier nicht werden. Aber auch unter kritischen WissenschafterInnen sind Verwendungsweise und die historische Zu- und Einordnungen dieser Begriffe oft sehr unterschiedlich (vgl. u.a. Agamben 2002, Lemke 1997). Zum Verhältnis von Biopolitik und Rassismus vgl. Sarasin (2003).

9 Die modernen Formen von Rassismus konnten jedoch auf durch den europäischen Kolonialismus bereits vorbereitete Muster zurückgreifen (vgl. Sarasin 2003, 74f.).

10 Der stellvertretende Vorsitzende der CDU/CSU-Fraktion im deutschen Bundestag unterschied bereits 1982 vier „Ausländergruppen" in Deutschland: „Menschen mit einer fremden Staatsangehörigkeit, aber deutscher Sprache und Kultur" („verursachen keinerlei Integrationsprobleme"), „Ausländer" aus „dem europäischen Kulturkreis" („gemeinsame christliche[...] Wurzel der europäischen Kultur", „zu assimilieren[...] ist möglich"), „Türken" („vom Islam, einer anderen Hochkultur – ich betone: Hochkultur – geprägt", „Mentalitätsunterschiede"), und – last and least – „Menschen aus den asiatischen und den afrikanischen Ländern" („"bei weiterer Zunahme nicht lösbare Integrationsprobleme") (Morgenstern 2002, 286 ff.)

11 vgl. Raunig (2003), der die „unproduktive Zusammenführung zweier Begriffe von Deleuze/Guattari", nämlich „der ‚nomadischen' und der ‚migrantischen Linie'", kritisiert, was zur folgenschweren Auslöschung der „Differenz von intentionaler und erzwungener Migration" führt.

12 Vgl. Dussel (1989), eine nähere Beforschung des Verhältnisses von Hardt´s und vor allem Negri´s Theorien zu jenen der Befreiungsphilosophie bzw. -theologie steht noch aus, würde aber mit Sicherheit nicht uninteressante Sachlagen zu Tage fördern.

13 Wenngleich auch die Analogisierung etwa von Exodus und Nomadismus nur unter Abstraktion von wesentlichen Merkmalen der beiden Begriffe durchführbar bleibt. So impliziert Nomadismus nordafrikanischer Stämme stets das nomadisieren zwischen zwei fixen Orten, die ständiger Bezugspunkt der Wanderungsbewegung bleiben. (für den Hinweis danke ich Hakan Gürses)

14 „Wo wären die großen innovativen Bereiche immaterieller Produktion, vom Design bis zur Mode, von der Elektronik bis zur Naturwissenschaft, in Europa, in den USA und in Asien ohne die ‚illegale Arbeit' der großen Massen [...]?" (404)

15 „Die gesamte Frage wurde so in die Hände der Polizei und der humanitären Organisationen übergeben." (Agamben 2001, 26)

16 Das ganze Gespräch ist zu finden unter: http://www.contrast.org/borders/kein/forum/text01.html

Klaus Neundlinger
Wissen als Wert und organisierte Erfahrung

eins

Ich entsinne mich noch gut einer kleinen Episode, die sich anlässlich einer Audimax-Besetzung an der Universität Wien im Oktober 1995 zutrug. Es handelte sich damals um einen eintägigen „Warnstreik", ausgerufen von der ersten linken ÖH-Exekutive[1] der Geschichte, um einen bundesweiten Aktionstag, der die Proteste von Studierenden und Lehrenden, die zu einem Streik im engeren Sinn führten und vor allem im März 1996 über die Bühne gingen, vorwegnahm. Mitten in einem von Enthusiasmus gekennzeichneten Selbstpolitisierungsprozess stand ich, Studierender der Philosophie und Musikwissenschaft sowie „Zugereister" aus der oberösterreichischen Provinz, unversehens einem Haufen gutbürgerlicher Wiener Jus-StudentInnen gegenüber, die sich mächtig darüber beschwerten, dass wir ihnen den Besuch der Einführungsvorlesung verunmöglichten. Natürlich durfte der Satz: „Ihr kommt(s) ja nur zum Demonstrieren an die Uni" unter den Beschimpfungen nicht fehlen. Eine erfahrene Aktivistin hätte das wahrscheinlich höchstens dazu bewogen, einen der beiden Mittelfinger in aufrechte Stellung zu bringen, ich hingegen, der ich mein Studium von Beginn an mit gleichsam religiösem Eifer betrieben hatte, ließ mich zu einer Reaktion hinreißen, die mein Gegenüber nicht erwartet hatte. Ich begann ihm davon zu erzählen, wie viele Lehrveranstaltungen ich im letzten Jahr besucht und was-weiß-ich-wie-viele „Scheine" ich erworben hatte. In meinem Stolz getroffen, fragte ich ihn, was er denn an „Studienerfolg" vorzuweisen hatte, worauf der Schwätzer kleinlaut eingestand, dass er noch keine einzige Prüfung abgelegt hatte.

Oft hatte ich später Gelegenheit, über die Gründe meiner Reaktion nachzudenken, über die Tatsache, dass ich bestimmte symbolische Formen der Beurteilung und Messung „kognitiver Leistungen" soweit verinnerlicht hatte, dass ich sie nicht nur rational oder pragmatisch, sondern auch affektiv positiv besetzte. Ihr symbolischer Wert garantierte mir in der Situation sogar gegenüber einem Menschen mit konträren Ansichten eine gewisse Anerkennung. Andererseits hinderte mich diese Beflissenheit nicht, an den Protesten teilzunehmen und darüber nachzudenken, was denn das „Recht auf Studium" und im weiteren Sinne das „Recht auf Wissen" für mich bedeutete. Über die Teilnahme am Streik von 1996 wurde mir dann klar, dass Wissen sehr viel mit der *Organisation von Erfahrungen* zu tun hat, da es galt, den Widerstand gegen die damals beschlossenen Sparmaßnahmen in irgendeiner Form mit eigenen Vorstellungen von den Orten des Lehrens, Lernens und Forschens zusammenzudenken. Prägend war damals für mich der Abgrund zwischen den lähmenden Diskussionen im Audimax und in den gremialen Sitzungen, an denen ich als Studienrichtungsvertreter teilnahm, und der unglaublichen Schönheit, ja dem Reichtum an überraschenden Aktionen, Statements, Begegnungen und Formen, die durch die Ausnahmesituation an verschiedensten Orten und oftmals unerwartet möglich wurden. Unter anderem wurde mir die Organisation einer Marathonvorlesung anvertraut, die ohne Unterbrechung 16 Stunden dauerte, und in

deren Rahmen DozentInnen und teilweise auch StudentInnen der unterschiedlichsten Disziplinen (Jus, Geschichte, Ökonomie, Philosophie, Biologie, Psychologie, Germanistik) ziemlich interessante Dinge erzählten.[2] Das Wissen, das sich in jener Situation plötzlich zeigte, unterschied sich hinsichtlich der Inhalte von dem im normalen Uni-Betrieb vorgetragenen nicht so sehr, und doch führte die Form – die ungewöhnliche Zeit, der Ort und die Zusammensetzung der Lehrenden und Hörenden – zu einer sehr dynamischen Situation des Austausches. Unter anderem nahm A. Noll die Gelegenheit zum Anlass, die kurz zuvor erfolgte Absetzung des Profil-Chefredakteurs Hubertus Czernin als Ausgangsbasis für einige medienrechtliche und demokratietheoretische Überlegungen zu nehmen. Zu Beginn meinte er, er werde die gleiche Frage, die er jetzt stelle, am Ende der Stunde noch einmal stellen und die Studierenden dann so bewerten, wie dies oft an der Uni geschehe: diejenigen, die seiner Meinung seien, würden positiv bewertet, die anderen negativ. Dann verwickelte er die Studierenden mit Fragen und Gegenfragen in ein ziemlich spannendes Gespräch über das Verhältnis von Recht und Politik. Er hatte also über eine Ironisierung der Form „Vorlesung" die Aufmerksamkeit der Studierenden auf die Arten und Weisen gelenkt, wie man sein theoretisch erworbenes Wissen auch kritisch einsetzen kann. R. Pirker erklärte den Studierenden, warum er den Begriff des „Privaten" aus der Sicht der Ökonomie für unbrauchbar hält, F. M. Wimmer nahm zum Begriff der „Kultur" Stellung, andere DozentInnen zeigten Filmausschnitte, um über das Thema „Männlichkeit und Kino" zu sprechen, A. Komlosy analysierte die Sparmaßnahmen der Regierung aus wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive, M. Benedikt legte einen kantischen Entwurf für eine Universität vor, eine Dozentin der Biologie sprach schließlich unter Einbeziehung von Dias über die Möglichkeiten, aus häufig vorkommenden Pflanzen Speisen und Getränke zu machen (angesichts der Verluste an finanziellen Zuwendungen, die die Studierenden künftig zu gewärtigen hätten).[3]

zwei

Als sich die Kreise dann wieder einschränkten und die Menschen in ihre Institute zurückkehrten, bedeutete das in meiner persönlichen Erfahrung dennoch nicht das Ende eines gewissen Elans, waren doch bestimmte Dinge *möglich* geworden, die es vorher nicht gegeben hatte. Es bildeten sich Lesekreise, Tutorien, Publikationen wurden gemacht, die Positionen zusammenfassten und ausarbeiteten usw. Es hatten Prozesse der *selbstorganisierten* Aneignung und vor allem der Produktion von Wissen begonnen, die auch durch die vordergründige Niederlage der Streikbewegung nicht gebremst werden konnten. Diese Art von Prozessen zeichnet sich meines Erachtens dadurch aus, dass sie *formgebend* ist, jedoch nicht so sehr hinsichtlich dessen, *was* sie sich aneignet oder was sie produziert, sondern hinsichtlich der Art und Weise, *wie* sie dies tut. Es geht also mehr um die subjektive Erfahrung, um den Blick auf das *Wie*, die Art des Aneignens und Produzierens, als um das Erfahrbare, das Was, die Materie, den Gegenstand.

Die institutionellen Verschiebungen, die an den Unis seither stattgefunden haben, zeigen, dass sich neue Formen der Kontrolle, des Messens und der Organisation etabliert haben.[4] Die Kürzung der Sozialleistungen für Studierende war natürlich nur der Auftakt zur Einführung der Studiengebühren, die in Ländern wie Deutschland und Österreich als wirksames Instrument zur Disziplinierung der Studierenden und Lehrenden eingesetzt werden. Dabei geht es weniger um deren Höhe und schon gar nicht um die finanziellen Effekte, ist es doch lächerlich, zu glauben, die Studienbedingungen in vielen Fächern würden sich verbessern oder wesentlich verändern, weil man dafür zahlt. Vielmehr hat sich gezeigt, dass sich über die *de-facto*-Rücknahme des Prinzips des „freien Hochschulzugangs" neue Mentalitäten schaffen ließen. Es ging vor allem darum, eine Situation der Konkurrenz, des Kampfes um Studienplätze, finanzielle Mittel, Infrastrukturen zu schaffen. Studiengebühren sind ein Element von vielen im Rahmen der „Ökonomisierung" des Wissens.[5] Das Bild, das dadurch entsteht, besagt, dass „Wissen" tatsächlich etwas sei, das von den Subjekten getrennt existiert, es wird zu einer Ressource, über die nicht jeder oder jede frei verfügen kann und zu der man sich den Zugang erkaufen muss.

„Wissen" wird somit nicht nur an den Unis, zu denen ohnehin nur eine relativ kleine Gruppe von Menschen Zugang hat, zu einem wichtigen Faktor in der Produktion. Es geht darum, Wissen in Ware und Kenntnisse in Geld zu verwandeln, das scheint der umfassende Imperativ zu sein. Deshalb „muss" man für das Studium bezahlen, denn im Sinne der klassischen Ökonomie und der utilitaristischen Philosophie definieren sich die Subjekte dadurch, dass sie auf ihren eigenen, privaten Vorteil schauen. Potenziell schaden sie dadurch der „Allgemeinheit" und setzen sich zu dieser in ein Verhältnis der „Schuld". Von Medizinstudierenden muss man in diesem Sinne grundsätzlich annehmen, dass sie Primarärzte ohne Kassenvertrag werden wollen, sowie die Jus-StudentInnen Anwälte von großen Firmen sein möchten und keinesfalls von Flüchtlingen, die gerade einen Asylantrag gestellt haben.[6] Dem Subjekt wird somit eine Form von natürlichem Egoismus unterstellt und die Unfähigkeit, sich Wissen auf solidarische Weise anzueignen und es

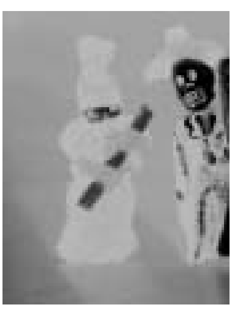
ohne Vermittlung durch die Geldform weiterzugeben und zu tauschen. Allgemeiner gefasst ist davon auszugehen, dass die Geldform „Wissensströme“, also Praktiken des Tausches und der Organisation von Kenntnissen, zu *codieren* erlaubt. Das somit entstehende *symbolische* (weil kodifizierte) Kapital fließt in unterschiedliche gesellschaftliche Zusammenhänge, über die sich die „Zuteilung“ von Werturteilen, affirmativen und ablehnenden Sanktionen organisiert. Demnach haben Regierungen und Verwaltungsstrukturen durchaus die Möglichkeit, „zivilgesellschaftliches Engagement“ gutzuheißen, „kritische Kunst“ und „Kultur“ zu fördern, andererseits aber auch die Verbindung von Wissensproduktion und politischem Engagement zu disziplinieren, wie etwa im Fall der Subventionsstreichungen für *Public Netbase* oder das *Depot*[7] und jener beiden Anwälte, die in mehreren Fällen dem Staat rechtswidriges Vorgehen gegenüber Flüchtlingen nachgewiesen haben. Organisierte Erfahrung, wie sie sich an Orten wie dem *Depot*, im Jugendzentrum des Vereins *Echo*[8] oder etwa im „Netzwerk Asylanwalt“ der Initiative Minderheiten, der Initiative „Sprachenrechte“ usw. kristallisiert, soll demnach verunmöglicht werden, ganz zu schweigen von autonomen Initiativen und Projekten wie dem EKH[9], die sich bewusst den Institutionen, dem Prinzip der gesellschaftlichen Anerkennung entziehen und deshalb in viel stärkerem Maße der direkten Repression ausgesetzt sind.

drei

Die Werte, die durch „Wissen“ geschaffen werden, vergegenständlichen sich nicht ausschließlich in materiellen oder nützlichen Objekten, in Instrumenten, Konsumgütern. Immer wichtiger wird es deshalb, den Bereich des „Immateriellen“ bestimmten Formen der Produktion, des Austausches, der Wertschöpfung zu unterwerfen. Es handelt sich um die Normierung der Kommunikationsformen, also des sprachlichen Handelns, der Produktion von Bildern, Zeichen, Diskursen usw. Diese Normen betreffen alle möglichen Arten des Wissens, also nicht nur die formalisierten Erkenntnisse der Logik, der Naturwissenschaften, der Technik, sondern auch und in zunehmendem Maße Wissensformen, die in Abhebung von den formalen Sprachen der Technowissenschaft als „weiche“ Faktoren bezeichnet werden, wie eben die Arten des Kommunizierens, die die Schaffung von Diskursen über Verhaltensweisen, Strukturen und Dynamiken, die nicht auf logische oder mathematische Formeln reduzierbar sind, zum Ziel haben. Wie schwer sich die Wirtschaftswissenschaften auf theoretischer Ebene mit den letzteren Formen tun, zeigt sich schon am Begriff, den sie für diese Wissensarten und Fertigkeiten verwenden: *Intangibles*, ungreifbare Fähigkeiten, unsichtbare Verhaltensweisen und Kommunikationsformen.[10] Die auf ihnen basierende Wertschöpfung erfolgt nicht durch die *Umwandlung* irgendeines Materials unter Aufwand von Energie, sondern ist letztlich immer auf Bewusstseinsleistungen zurükkzuführen, die in Form von Zeichen zum Ausdruck gebracht werden.[11] Die Sprache selbst nimmt somit nicht bloß eine instrumentelle Funktion an (als „Mittel“ zum Ausdruck von Bedürfnissen, Gefühlen, Gedanken …), sie wird selbst zum Ort des Handelns und der Produktion.[12] Über sprachliche Akte werden Situationen verändert, Strukturen, Denkweisen und Affekte werden beeinflusst und geformt. Innerhalb der Produktion differenzieren sich somit verschiene Arten des Wissens aus, von den formalisierten Sprachen der Logik und Mathematik bis zu informellen Sprech- und kommunikativen Handlungsweisen. Insofern all diese Handlungsweisen immer stärker als unterschiedliche Arten eines in die Wertschöpfung eingespannten Wissens anerkannt werden, tritt dessen *Wertcharakter* immer deutlicher hervor.

Die „immaterielle“ Arbeit unterscheidet sich zumindest in zweierlei Hinsicht von der materiellen Produktion. Einerseits hinsichtlich des Produkts, das nicht den Gesetzen der Energietransformation unterworfen ist. Sprachliche oder in irgendeiner Form zeichenhafte Äußerungen sind „ideale“ Gegenstände.[13] Sie konstituieren sich zwar im und durch das Bewusstsein aufgrund seiner leiblich-lebendigen Passivität,[14] bleiben aber nicht an einen individuellen Ort oder Zeitpunkt gebunden; das Bewusstsein schafft mit diesen Gegenständen sozusagen eine ideale, kategoriale Sphäre; sie nutzen sich im Gebrauch nicht ab, sondern sind in ihrer idealen Einheit multiplizierbar (man könnte z. B. prinzipiell beliebig viele Exemplare eines und desselben Buches herstellen); sie können gleichzeitig an verschiede-








nen Orten oder zu verschiedenen Zeitpunkten verwendet werden; sie verbinden somit die *gemeinschaftliche* Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft; sie sind in ihrer idealen, signifikanten „Einheit" oft nicht *eindeutig*, sondern bedürfen der Interpretation; sie sind auf gemeinschaftliches Handeln angewiesen, was bedeutet, dass sie Techniken des Aushandelns, der Konfliktaustragung, der Zusammenarbeit und der Kritik hervorbringen; sie sind deshalb immer schon *Gemeingut*.[15] Andererseits unterscheidet sich die Produktion selbst von der klassischen Arbeit im Rahmen der industrialisierten Gesellschaften, insofern sie, das Bewusstsein in einen Ort der Produktion verwandelnd, den unmittelbaren Zugriff auf die subjektiven Handlungen sinnlicher, sprachlicher, kognitiver und affektiver Natur voraussetzt. In dieser Hinsicht besteht zwischen industrieller und postindustrieller Arbeit ein Verhältnis der Analogie, insofern letztere auf die geistigen und psychischen Kräfte ähnlich katastrophale Auswirkungen hat wie die Ausbeutung der Natur durch die erstere. Erschöpfung, Angst und Depression sind mittlerweile häufig anzutreffende Krankheiten, die durch den Zwang zur Kommunikation in der Arbeitswelt (und darüber hinaus in der Unterhaltungsindustrie) verursacht werden. Wir kommen auf die eingangs geäußerte These von der Ökonomisierung des Wissens zurück. Während über das „normale" Arbeitsverhältnis innerhalb der industriellen Lohnarbeit das Prinzip der Trennung zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit die sozialen Beziehungen regelte, da die Schaffung des *Mehrwertes* von der „kognitiven" Durchdringung der Produktionsbereiche auf der Basis der Erkenntnisse der exakten Wissenschaften und der Technik gewährleistet wurde, die Ausführung von einzelnen Tätigkeiten also von der Planung getrennt war, treten im Rahmen der postfordistischen Arbeitsorganisation die *Vermischung* und die *Entgrenzung* über den Zugriff auf die *Vermögen des menschlichen Gemüts* viel stärker hervor. Die *kognitive Mehrarbeit* ist deshalb vielfältig hinsichtlich ihrer Erscheinungsformen. Sie ist auch affektive Mehrarbeit, Arbeit der *Einbildungskraft* (Fantasie), *rhetorische* Arbeit und muss als *reflexive* Tätigkeit beschrieben werden, in deren Rahmen die Subjekte ihre kommunikativen „Strategien" überdenken, die Art und Weise, wie sie sich Wissen aneignen, wie sie es organisieren und austauschen, wie sie Erlebnisse verarbeiten und Beziehungen gestalten. Ausführung und Planung verschränken sich also ineinander, der *kognitive (affektive, kreative, semiotische) Mehrwert*[16] entsteht aus diesem ständigen Zuarbeiten, das einerseits zufällig, unbewusst oder zumindest routinemäßig abläuft, in Form von sozialen Gegebenheiten, Gewohnheiten, Handlungsweisen, Praktiken, *impliziten* Formen des Wissens, andererseits aber auch stark formalisiert in diversen Diskursen der Psychologie (Gruppendynamik), der Beratung (von individueller Lebensberatung bis zur Organisationsberatung), der verschiedenen Arten des Verhaltenstrainings (soziale Berufe, Schule, ...) usw. auftreten kann.

vier

Wissen ist also nicht nur jene unmittelbar die Produktion ermöglichende technologisch-wissenschaftlich-rationale Erkenntnis, die zwar eine bestimmte Form der Verwertung vorgibt, aber dennoch nicht ohne das „ungreifbare" kommunikative Wissen auskommt. Oft wird dieser Zusammenhang dadurch verstellt, dass die leiblich-lebendige Subjektivität in den Theorien der Kommunikation regelrecht ausgelöscht wird. An ihre Stelle setzt sich ein vereinheitlichter Begriff der *Information*,[17] des messbaren, technisch übertragbaren *Inputs* und *Outputs*. Es sind also zwei Tendenzen zu beobachten, was das Wissen betrifft: einerseits eine Tendenz in Richtung der technischen Kontrolle, der Reduktion und Vereinheitlichung des Wissens in Bezug auf die Form, die *In-formation*, als Formierung der Kenntnisse gemäß den Gegebenheiten der entsprechenden Technologien der Verarbeitung und Übertragung von Signalen (deren Basis der binäre Code darstellt); andererseits eine kapillare Durchdringung möglichst aller gesellschaftlichen Bereiche aufgrund der Suche nach immer neuen Quellen der Wertschöpfung, was dazu führt, dass das „Wissen" sich von der wissenschaftlich-technischen Rationalität löst und sich in immer stärkerem Maße in Richtung eines „affektiven", „kulturellen", „sozialen", „strategischen" Wissens öffnet. Die „Intensität der Erfahrung" wird also auf der Ebene der Verhaltensweisen, der spezifischen Codes (Gruppe, Zielgruppe, Gemeinschaft als *community* soziokulturelle Identitätsformen und Praktiken, Stile) wieder eingeholt.

Auf die eingangs erzählte Episode zurückkommend möchte ich festhalten, dass sich in meinem Bewusstsein durch das „formale" Anspruchsgefüge der Institution hindurch eine zunächst undeutlich







abhebende Leidenschaft als individueller und doch geteilter Erfahrungszusammenhang konstituiert hat. Das Interesse an den mit dem Studium verbundenen Dingen sah sich durch äußere Maßnahmen verursacht einem gesellschaftlichen Rechtfertigungsdruck ausgesetzt. Deshalb verband sich der Protest offensichtlich von Beginn an mit dem ungebrochenen Festhalten am „studierenden“ Interesse. Die beiden Handlungen, Studieren und Protestieren, getrennt zu sehen, wäre mir vorgekommen wie eine Art von Schizophrenie. Meinem damaligen Gegenüber könnte ich heute antworten: Ja, ich habe weiterhin allen formalen Ansprüchen Genüge getan, mir in meinem Fach alle nötigen Grundkenntnisse angeeignet und mich auf eine bestimmte Methode spezialisiert; ich habe Prüfungen abgelegt, eine Diplomarbeit geschrieben und später auch eine Dissertation; und dennoch vermag ich diese Schritte, diese Transformationen, die mir gesellschaftliche Anerkennung und „symbolisches Kapital“ zugesichert haben, nicht von meiner Erfahrung als Protestierender zu trennen. Ich vermag mein Studium nicht ausschließlich als erfolgsorientierte „Qualifizierung“ zu lesen, als Inanspruchnahme von Kenntnissen, die angeblich getrennt von mir entstanden seien und zu denen ich nur aufgrund der angeführten Prozesse der Normierung Zugang hätte.[18] Ich kann dieses Wissen nicht als meinen „Besitz“ verstehen, weil ich es nicht von den Erfahrungen des Lernens, des Mit-teilens, der Kritik und der Auseinandersetzung mit anderen Menschen trennen kann. Diesen anderen Menschen gegenüber stehe ich in der Schuld, und dieser Begriff von Schuld unterscheidet sich wesentlich von dem im Rahmen des neoliberalen Abbaus sozialstaatlicher Strukturen entwickelten Begriff der „Verschuldung“. Er verpflichtet mich zum Tauschen, zum Weitergeben, und deshalb diszipliniert er mich nicht im Namen einer Ideologie des umfassenden Konkurrenzkampfes. Wenn diese Erfahrung, vordergründig vereinzelt und „vernachlässigbar“, überhaupt eine Form annimmt, dann kann diese nur aus den oben angesprochenen Prozessen der *Selbstverwertung* hervorgehen, also Prozessen, in die die kritische Reflexion über den Sinn von Zusammenhängen verschiedenster Ordnung (technisch, wissenschaftlich, sozial, symbolisch) einfließt. Deshalb geht es darum, den reduktionistischen Modellen der „Auswahl“ und der „Entscheidung“,[19] die sich aufgrund des Paradigmas der *Information* in den Bio- und Neurowissenschaften (der „genetische Code“)[20] und aufgrund der Möglichkeiten der Kommunikationstechnologien immer mehr durchsetzen, andere Modelle des kommunikativen *Handelns* entgegenzusetzen. Sprachliches Handeln nur als „Auswählen“ oder als mechanisches *Kombinieren* bereits vorhandener Elemente zu verstehen, birgt die Gefahr in sich, den subjektiven Aufwand, den jede einzelne dieser Handlungen in sich schließt, durchzustreichen. Diesen Aufwand, der in der geringsten Augenbewegung die Konstitution der ganzen Welt vorwegnimmt, muss ein solcher Begriff von *abstrakter* kommunikativer Arbeit[21] verdrängen. Es gilt also, im Versuch, Erfahrung zu organisieren, die *lebendige* Arbeit als solche wieder zu entdecken.

fünf

Die „Möglichkeiten“, die sich durch die Einführung der Kommunikationstechnologien eröffnet haben, weisen den Begriff der *Produktivität* im Lichte einer Befragung des *Sinns* menschlichen Handelns als zweideutig aus. Die „Steigerung“ der Produktivität hat zwar den Vorteil, dass eine Menge an Arbeiten um ein Vielfaches schneller, unkomplizierter und effizienter ausgeführt werden kann. Dennoch gilt es in Bezug auf technische Entwicklungen immer zu fragen, *wer* sie *wofür* einsetzt. Die virtuelle Welt des Internet zum Beispiel ist ebenso wie die reale Welt von Ausschlussmechanismen und Ungerechtigkeiten in der Verteilung und in Bezug auf den Zugang zum Wissen gekennzeichnet. Darüber hinaus ist die Steigerung der Produktivität in den letzten Jahrzehnten zum Großteil in finanzielle Gewinne privater Firmen verwandelt worden, die Löhne sind nicht gestiegen, die Arbeitslosigkeit hingegen in beträchtlichem Ausmaß. Die Aneignung und Transformation von Kenntnissen, die Praktiken der Kritik und der Produktion von Modellen gesellschaftlicher Alternative müssen sich also gegen einen immer größer werdenden Druck behaupten, der „Wissen“ in kommunikativen *Zwang* zu verwandeln sucht. Schließlich gilt es, den Status der Reflexivität insofern zu klären, als in ihm eine radikale Umkehr des Produktionsbegriffs angelegt ist. Alternative Entwürfe hinsichtlich der Verteilung von Arbeitszeit, der Organisation sozialer Zusammenhänge, der Entwicklung ökologisch durchdachter, dezentraler Energieerzeugung und -nutzung usw. stehen also dem Zwang, die kognitive Mehrarbeit in profitorientierte Unternehmungen einfließen zu lassen, gegenüber. Die massiven Proteste gegen die neoliberale Verfasstheit der Weltwirtschaft dürfen deshalb nicht getrennt von den Kundgebungen und Aktivitäten gegen die kriegerischen Interventionen (ob mit oder ohne UNO-Mandat) der letzten Jahre gesehen werden, die nur die andere Seite eines Produktionssystems darstellen, das die Heraufkunft gesellschaftlicher Alternativen über die Inszenierung militärischer Konflikte zwischen mit sich identischen „Kulturen“ immer weiter und auf immer gewaltvollere Weise hinausschieben muss.

e-mail: kneundlinger@yahoo.com

Anmerkungen:

1 Die Österreichische HochschülerInnenschaft (ÖH) ist die gesetzliche Interessensvertretung aller Studierenden. (Anm.d.Red.)

2 Ich stand damals fast ohne Unterbrechung von Mitternacht bis vier Uhr nachmittags im Hörsaal und habe jeden Vortragenden und jede Vortragende begrüßt und in deren Vorträge eingeleitet.

3 Wir stellten damals übrigens auch symbolisch Zeugnisse aus, auf denen die Namen aller DozentInnen gedruckt waren, die dann bereitwillig am Ende der Stunde ihre Unterschrift unter den Namen setzten.

4 Vgl. H. Neundlinger: „Von der Unselbständigkeit in die Schulden. Die Umwandlung der Universitäten von Staatsbetrieben in Unternehmen." http://igkultur.at/igkultur/kulturrisse/1004432067/1004804054

5 Vgl. U. Bröckling / S. Krasmann / T. Lemke (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.

6 Die Tatsache, dass in Österreich gegen die Flüchtlingsanwälte Nadja Lorenz und Georg Bürstmayr monatelang vom Innenministerium ermittelt wurde, verweist darauf, dass „Wissen" von Seiten der Macht nicht nur auf kontingente Weise kontrolliert und normiert werden muss, sondern Abweichungen von der Norm auch sanktioniert werden.

7 Public Netbase und das Depot sind wichtige Institutionen der alternativen Öffentlichkeit in Wien und durch die autoritäre Subventionspolitik ständig von der Schließung bedroht (Anm.d.Red.).

8 Der Verein Echo und die gleichnamige Zeitschrift sind ebenfalls von der Einstellung bedrohte Kulturprojekte migrantischer Organisation der 2. Generation in Wien. (Anm.d.Red.)

9 Das Ernst-Kirchweger-Haus (EKH) in Wien ist das einzige besetzte soziale Zentrum Österreichs und führt nach dem Verkauf des Hauses durch die Kommunistische Partei Österreichs einen Kampf um seinen Weiterbestand. (Anm.d.Red.)

10 Die Tendenz, diese Wissensformen unter dem Begriff der „Kultur" zu subsumieren, ist in den letzten Jahren immer stärker geworden. Zu einer Kritik dieses Begriffs vgl. S. Nowotny / M. Staudigl (Hg).: Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien. Wien: Turia + Kant 2003.

11 Vgl. E. Rullani: Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti. Roma: Carocci 2004.

12 Eine systematische Analyse der Sprache als Produktion hat in den 60er und 70er Jahren F. Rossi-Landi ausgearbeitet. Vgl. ders.: Sprache als Arbeit und als Markt. München: Hanser 1972. Ebenfalls grundlegend sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von J. J. Goux: Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik. Frankfurt a.M.: Ullstein 1975.

13 Vgl. E.Husserl: Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner 1985, § 65, bzw. ders.: Logische Untersuchungen. Husserliana Band XIX/2. Den Haag. Nijhoff 1984. (VI. Untersuchung: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, § 4).

14 Vgl. E. Husserl: Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana Bd. XI. Den Haag:Nijhoff 1966.

15 Vgl. E. Rullani: Economia della conoscenza, S. 16f.

16 Vgl. L.Cillario: "Per una teoria economica del senso". In: L. Cillario, R. Finelli (a cura di): Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica. Roma: Manifestolibri 1998, S. 76.

17 Vgl. L.Cillario: "Per una teoria economica del senso", S. 66f.

18 Zur Rekonstruktion dieser scheinbaren Trennung vgl. E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Band VI. Den Haag: Nijhoff 1963/76.

19 Es ist natürlich kein Zufall, dass die verschiedensten Aktivitäten im Fernsehen, an denen das Publikum teilnimmt, vor allem mit diesen beiden Formen zu tun haben. In den berüchtigten Quizsendungen (die eher Pyramidenspielen gleichen) geht es weniger darum (wie vielleicht vor 20 Jahren noch), über eine gute Allgemeinbildung zu verfügen, sondern wirksame Verfahren der Selektion zu entwickeln. In noch viel höherem Ausmaß wird das Entscheiden und Auswählen bei den Formaten à la „Big Brother" und den Talentshows wie „Deutschland sucht den Superstar" usw. zelebriert, die um den Aspekt der Belastung („Expedition Österreich") erweitert werden. Die durch diese Formate erzeugten Subjekte sind physischen und psychischen Proben ausgesetzt, die sie in einen Zustand ständiger Bereitschaft versetzen und offensichtlich auch ein neues Paradigma für die Institution der Prüfung bereitstellen. Sie sind gezwungen, ständig zu begründen, warum und auf welche Weise sie etwas tun.

20 Vgl. A. Gorz: L'immatériel. Valeur, connaissance et capital. Paris: Ed. Galilée 2003.

21 L. Cillario definiert in seinem bemerkenswerten Text über die ökonomische Theorie des Sinns die abstrakte Spracharbeit folgendermaßen: „Während jedoch die abstrakte Arbeit, aufgrund derer die Ware einen Wert annimmt, ununterschiedene Arbeit ist, reiner Aufwand von körperlicher und geistiger Energie, deren Größe sich in der zu ihrer Herstellung gesellschaftlich notwendigen Arbeit vergegenständlicht, ist die abstrakte Arbeit, die Sinn herstellt, ununterschieden selektive Arbeit, rein auswählend-entscheidendes Handeln, dessen Größe sich in der Quantität der zur Produktion des Zeichens gesellschaftlich notwendigen Arbeit vergegenständlicht. Wir definieren also den Sinn als die in die Produkte menschlicher Arbeit (organisatorische Verfahren, Zeichen oder anderes) eingegangene Menge an Auswahl und Entscheidungen, die vom abstrakten selektiven Handeln, das zu ihrer Herstellung notwendig war, aufgewendet wurde; so wie der Wert nichts anderes darstellt als die Menge an abstrakter gesellschaftlicher Arbeitszeit, die zur Herstellung der Waren benötigt wurde. " L.Cillario: "Per una teoria economica del senso", S. 60f. (eigene Übersetzung).

Gerald Raunig (Hg): Bildräume und Raumbilder Repräsentationskritik in Film und Aktivismus

Wien: Turia + Kant 2004, 188 Seiten, 22 Euro

Dieses Buch ist aus zwei Workshops in Neapel und in Wien entstanden und kann gewissermaßen als Fortsetzung von „Transversal“[1] gesehen werden. Waren frühere Bewegungen sehr oft nur „polit-aktivistisch“, so zeichnet sich in den letzten Jahren ab, dass sich in Zusammenhang mit der globalen Protestbewegung (aber auch mit der Bewegung gegen Schwarz-Blau in Österreich) immer öfter Aktivismus, Kunstproduktion und Theorie zusammenkommen (nicht umsonst beginnt Raunigs Einleitung mit Deleuze / Guattari „...revolutionäre Maschine, Kunst-Maschine und analytische Maschine werden wechselseitig Bestandteile und Räder voneinander...“). Die Beiträge dieses Bandes behandeln diese wechselseitigen Durchdringungen von verschiedenen Blickwinkeln aus.

Der erste der vier Teile mit dem Titel *Politik des Raumes* geht vom Blickwinkel der TheoretikerInnen aus. Oder es wirkt zumindest auf den ersten Blick so, denn offensichtlich ist es immer schwerer möglich, einen Standpunkt einzunehmen, der außerhalb der anderen Felder liegt. Zwei Beiträge zum Begriff des Öffentlichen drücken am ehesten noch diese begrenzte Sicht aus. Auch der Beitrag über die Geschichte der *Autonomia* und die Reaktionen des kapitalistischen Systems kann auch als noch ausdrücklich analytisch gesehen werden. Weiter geht aber insbesonders der Artikel von Marion Hamm. Sie setzt sich mit konkreten politischen (weniger künstlerischen) Praxen auseinander. Sie beschreibt an Hand der Organisation des Grenzcamps in Straßbourg, dass die Verknüpfung der neuen kommunikativen Netzwerke (sie ist Aktivistin bei indymedia) mit den konkreten Subjekten vor Ort nicht so läuft, wie es manchmal idealisiert dargestellt wird. Dass Kommunikation und Information über tausende von Kilometern oft besser funktioniert als am Ort des Aktivismus. Wo soziale Zusammenhänge nicht durch formale (etwa Plenums-) Strukturen ergänzt werden können, sondern eine erstaunliche Sprachlosigkeit bleibt.

Im zweiten Teil *Raumbilder* geht es um Orte, die sich im vermeintlich „ortlosen Empire“ als Räume der Information und Kommunikation gegen die herrschenden Strukturen herausbilden. Nicht umsonst führt Raunig in der Einleitung Negris Begriff der „konstituierenden Macht“ (als freie und komplexe Subjektivitäten außerhalb des Staates) ein, die sich (das ist jetzt meine Sichtweise) an den hier angeführten Beispielen in Ansätzen erkennen lässt: die *Universal Embassy* in Brüssel, wo die verwaiste Botschaft von Somalia von Illegaliiserten als Raum zum Überleben benützt wird, das *Centro Sociale Leoncavallo* in Mailand als Ort, in dem sich Leben, Kunst und politischer Aktivismus überschneiden, der *Zócalo*, der zentrale Platz in Mexico City, der eine Fläche sowohl für das (kapitalistische) Leben bietet wie auch für politische Manifestationen des Staates, aber auch gegen den Staat. So wie die Funktion des Zocalo zweideutig bleibt, wird in dem Beitrag über Argentinien beschrieben, wie die Elemente konstituierender Macht nach dem Dezemberaufstand 2001 in die neuerlich konstituierte Macht des Regimes des linken Peronisten Kirchner verwandelt wurde. Abgeschlossen wird dieser Abschnitt mit der Beschreibung der Aktivitäten des Volxtheaters. Diese kann als Fortsetzung aus „Transversal“ verstanden werden. Als Projekt ist es eines der ambitioniertesten in Bezug auf die Überschreitung der verschiedenen Bereiche.

Im Abschnitt *Bildräume* reflektieren FilmproduzentInnen über den Umgang damit, dass das Medium Film zwangsläufig repräsentieren muss, trotzdem als Mittel zur Emanzipation dienen kann. Ein entscheidendes Moment dabei ist das Offenlegen des filmischen Blickes gegenüber den ProtagonistInnen wie etwa den Menschen in zapatistischen Gemeinden oder den politischen AktivistInnen, die die FilmemacherInnen „zum Sprechen“ bringen wollen. Im vierten Teil *Bildpolitik* wird die filmische Repräsentation noch radikaler in Frage gestellt. In verschiedenen Beiträgen wird gezeigt, dass es eine Illusion ist, von Bildern eine „Wahrheit“ zu erwarten, sondern dass Wahrheiten immer nur in den Kommentaren, in der Einordnung, im Diskurs zu den Bildern entstehen, aber auch dass diese Wahrheiten produziert sind. Der letzte Beitrag von Maurizio Lazzarato beschäftigt sich mit den Veränderungen im Kapitalismus: dass es bereits das Unkörperliche ist, die Bilder, Zeichen und sprachlichen Aussagen, das unsere Seelen und Hirne be-

einflusst und dadurch unsere Körper und auch die Subjektivitäten widerständiger Menschen. In der Kontrollgesellschaft, im Zeitalter der immateriellen Arbeit verändert sich die Art der Textproduktion. Die Beiträge in diesem Band reflektieren über die Verbindungen, die quer zu den noch in früheren Epochen dominierenden sozialen Zusammenhängen laufen („transversal"). Es wäre zu hoffen, dass diese Texte zu neuen Experimenten in Richtung der Überschreitung (aus dem Politaktivismus, aus der Kunst, aus der Theorie hinaus) motivieren. Dieses Buch sollte auch in verschiedenen Zusammenhängen diskutiert werden (gerade das Umfeld der Grundrisse tendiert ja zur Beschränkung auf theoretische Diskussion).

Robert Foltin

1 Gerald Raunig (Hg) (2003): Transversal. Kunst und Globalisierungskritik. Wien: Turia + Kant.

Robert Foltin

Und wir bewegen uns doch
Soziale Bewegungen in Österreich



edition grundisse | bewegung 01, Wien 2004
354 Seiten, 18 Euro
ISBN 3-9501925-0-6

Bestellungen an:
edition.grundrisse@gmx.net
oder: R. Foltin
Meiselstrasse 55/19, 1140 Wien

Inhalt:

Die fordistische Ordnung
Ein New Deal für die Welt - Zwei Geschlechter (Familiensystem) - Revolutionen im Kapitalismus - Österreich - Staat und Nation - Die Verstaatlichung der ArbeiterInnenklasse - Brüche im fordistischen Frieden

Radikale Minderheiten
Revolutionen - international - Gegen die Disziplinargesellschaft (Rock´n Roll) - KünstlerInnen - «Studentenbewegung»

Die neue Linke
Demokratie und Revolution - «Arbeiterjugendliche» und SchülerInnen gegen das Bundesheer - Sprache der Vergangenheit I («K-Gruppen»)

Differenzierung der Szenen
Hoffnung und Niederlage - Anders leben (Kommunen, WGs und Kindergruppen) - Feminismus - SlowenInnen, Volksgruppen und neue «Völker» - Gegen das AKW Zwentendorf - Spontis - Die Besetzung der Wiener Arena - Repression und Rückzug

Revolte und Anpassung
Das Ende der Revolutionen - «Jugendbewegung» (Krawalle und Hausbesetzungen) - Die Stadt verändert sich - Hainburg - Grüne Alternativen

Wendezeit
Das Ende der Geschichte - Krise des Fordismus, Ende der Arbeit? - Projekte - Österreichs Vergangenheit (Bundespräsident Kurt Waldheim) - Gegen Sozialabbau - Die Autonomen - Krise der staatsorientierten Linken

Postmoderne, Postfordismus
Empire - Kontrollgesellschaft und Biomacht - Männer werden überflüssig, Ende der Geschlechter? - Arbeit und Leben, prekär und immateriell

Bruchlinien
Weltordnungskriege - Österreichs Grenzen in der Festung Europa - Bildung (Studierendenstreik 1996) - Ein neuer Internationalismus

Neue Subjektivitäten
Multitude - Eine Ästhetik des Widerstandes - Globalisierte Proteste - Sprache der Vergangenheit II

Schluss
Fortsetzungen - Eine andere Welt ist notwendig - Über den Kapitalismus hinaus

---

Subcomandante Insurgente Marcos
Drei Fabeln von Don Durito[1]

Oje, vergessen. In Duritos Briefen findet sich eine Geschichte, die ich, wie ich meine, seinem Buch Geschichten für schlaflose Einsamkeit *hinzufügen sollte - und zwar im Teil* Geschichten für Entscheidende. *Also:*

Die Geschichte von der Lebenden und der Toten Person

Es waren einmal eine lebende und eine tote Person. Und die tote Person sagte zur lebenden:
„Ich für meinen Teil beneide dich um deine Unermüdlichkeit."
Und dann sagte die lebende zur toten Person:
„Ich für meinen Teil beneide dich um deine Ruhe."
Und da standen sie, einander gegenseitig beneidend, als mit einem Mal ein bohnenbraunes Pferd an ihnen vorbeigaloppierte.

Tam-tam

Die Moral der Geschichte besagt, ich wiederhole, daß alle endgültigen Optionen eine Falle sind. Es ist von höchster Dringlichkeit, das bohnenbraune Pferd zu finden.

Don Durito aus Lakandonien

(Fanbriefe, Interviewanfragen, Nelken und Unterstützungserklärungen für die Käfergesellschaft Anti-Große-Stiefel an Huapac Blatt Nummer 69, Berge des Mexikanischen Südostens [auf der Seite, wo der Sup lebt]. Nur für TelefoniererInnen: Macht Euch keine Sorgen, wenn der Anrufbeantworter nicht an ist. Ich habe keinen.)

Die Stunde der Kleinen

I. Die unten

Für alle, die klein und anders sind:

bald werden die von macht verrückten kommen
raffiniert/treulos/ein bißchen kannibalistisch
besitzer der berge und der täler
der fluten und der erdbeben
diese standardträger ohne standard
wohltätig und gemein
briefe gefallen forderungen verhüllend
verborgen im postkasten der zeit
Mario Benedetti

Jetzt legt sich der Sturm ein wenig. Die Zikaden nutzen sein kurzes Ausatmen, um ihr Zirpen in der Dämmerung wieder aufzunehmen. Nur eine große schwarze Eule verdunkelt weite Strecken des Himmels. Mehr Regen wird fallen, auch wenn die Pfützen unten bereits ihre Überfüllung melden. Nun wird die Nacht ihr eigenes Wort ergreifen und offenbar vergessene Geschichten enthüllen. Dies ist die Stunde derer da unten, die Stunde der Kleinen.

Unten das langgezogene Jammern einer Schnecke. Schatten beantworten es schweigend, greifen nach Waffen und hüllen hastig ihre Gesichter in Schwarz. Die Wachen tauschen Losungsworte aus. Dem „Wer geht da?" antwortet die Hoffnung stets: „Das Mutterland". Die Nacht wacht über der Welt der Vergessenen.

Aus ihren Vergegenwärtigungen hat sie Soldatinnen und Soldaten geformt, sie mit Erinnerung bewaffnet, um die Schmerzen der Kleinsten zu lindern.

Ob es regnet oder nicht, unten schiebt ein gesichtsloser Schatten seine Nachtwache. Bestimmt liest oder schreibt er weiter; immer aber raucht er diese zusehends kürzer werdende Pfeife. Gut, da es hier oben wirklich nichts zu tun gibt, laßt uns jene kleine Hütte wieder besuchen. Wenn es wieder regnen sollte, sind wir unter Dach. Da wären wir. Hoppla. Die Unordnung ist mittlerweile ja noch unordentlicher. Zettel, Bücher, Stifte, alte Feuerzeuge. Der Schatten verstrickt sich in sein Schreiben. Er füllt Seite um Seite. Dann liest er sie abermals durch. Er verwirft manche, fügt andere hinzu. Aus dem kleinen Kassettenrecorder kommt ein sehr anderer Sound, wie Musik aus einem weit entfernten Land, in einer weit entfernten Sprache.

„Sehr anders", sagte ich. Ja, in der Stunde der Kleinen, kommen auch die Anderen, die Unterschiedenen zu ihrem Recht. Und genau das ist, woran der Schatten, den wir besuchen, gerade denken muß; immerhin habe ich „Das Andere" als Überschrift einer Seite entziffert.

Aber lassen wir ihm Zeit zur Vollendung, zum gelungeneren Überbrücken der Kluft zwischen dem, was er denkt und fühlt, und jener herausfordernden Kokette, die das Wort ist. Nun, er scheint fertig zu sein. Er erhebt sich langsam und geht freizeitlich in jene Ecke, die sein Bett ist. Wir haben Glück; er hat die Kerze brennen lassen. Tatsächlich sind hier ein paar Seiten äußerst einladend am Tisch geblieben. Auf der obersten steht....

II. Die nichtdokumentierten Anderen

Für die Kaffeemänner und –frauen in den Vereinigten Staaten:

wir sind die emigrantischen
die fahlen anonymen
mit dem barbarischen und sinnlichen jahrhundert
auf unsren rücken
wo wir das vermächtnis anhäufen
von fragen und verworrenheiten
Mario Benedetti

Durito erzählt, daß, als er über die Grenze kam, eine Terrorwelle losbrach und ihn verfolgte. Es sei nicht nur die Bedrohung durch die *Migra*[2] und den Ku Klux Klan. Es sei auch der Rassismus, der jede einzelne Ecke der Wirklichkeit des Landes der Sterne und Streifen ausfülle. Auf den Feldern, den Straßen, in den Geschäften, den Schulen, in Kulturzentren, im Fernsehen und in Büchern, selbst in Toiletten dränge einen alles, seine Farbe zu verleugnen, was der beste Weg für eine sei, ihre Kultur, ihr Land und die Geschichte zu verleugnen, jene Würde des Andersseins aufzugeben, die in der Kaffeefarbe der Latinos in Nordamerika liege.

„Diese ‚kleinen braunen Leutchen'", sagten die sich hinter Einteilungen der Menschen nach Hautfarbe versteckten, in einem kriminellen System, das Menschen nach Kaufkraft, immer in direktem Verhältnis zum Verkaufspreis einteilt: Je mehr du verkaufst, desto mehr kannst du kaufen. Wenn die *cafecitos* die Bleich- und Reingungskampagnen der Amerikanischen Gewerkschaftsmacht überlebt hätten, dann nur weil die Latinogemeinschaften (Mexikos, Puerto Ricos, El Salvadors, Honduras', Nicaraguas, Guatemalas, Panamas, Kubas, der Dominikanischen Republik – um nur einige Abstufungen lateinamerikanischer Kaffeefarbe in Nordamerika anzuführen) gewußt hätten, wie sie ein Widerstandsnetz aufbauten, ohne Namen, ohne hegemoniale Organisation und ohne ein Produkt mitsamt Sponsor zu werden. Ohne aufzuhören, „die Anderen" in einer weißen Nation zu sein, trügen die Latinos eine der heroischten und unbekanntesten Geschichten unserer Zeit: die ihrer Farbe, ihres Schmerzes und ihres Arbeite-bis-Hoffnung-draus-wird, damit Kaffee eine weitere Farbe im Regenbogen menschlicher Rassen werde - und nicht länger die Farbe der Demütigung, der Mißachtung, des Vergessenseins.

Und es sei ja nicht nur der „Kaffee", der leide und verfolgt werde. Zusätzlich zu seinem Status als Mexikaner, erzählt Durito, müsse man noch die schwarze Farbe seines Panzers in Rechnung stellen. In diesem Sinne war unser mutiger Käfer sowohl „braun" als auch „schwarz", und also doppelt verfolgt. Und er war doppelt beschützt, weil ihn die besten Gemeinschaften der Latinos und Schwarzen beschützten. Daher

konnte er die Hauptstädte Nordamerikas, wie sie diese urbanen Albträume nennen, bereisen. Denn er folgte nicht den Touristenrouten, dem Glanz und den Markisen. Durito streifte durch die Straßen unten, in denen Schwarze und Latinos den Widerstand leisten, der sie, ohne ihr Anderssein aufgeben zu müssen, sein läßt. Nur meint Durito, das sei eine Geschichte für eine andere Seite.

Und nun beharrt Durito, das Schwarze Schild, auf der Wichtigkeit der Ankündigung, mit kräftigen Fanfarestößen, seines neuen Buches, das er *Schlaflose Geschichten unter vollem Segel* nennt. Er hat mir eine Geschichte gegeben, die er, wie er sagt, im Andenken an seine Tage als Illegaler, oder *mojado*, in den Vereinigten Staaten geschrieben hat.

III. Unten und oben sind relativ in Hinsicht auf den Kampf, der da geführt wird, beides zu unterlaufen

„Das ist ein sehr langer Titel", sage ich zu Durito.
„Hör zu jammern auf und füg die Geschichte ein, oder du kriegst keinen Schatz", sagt Durito und droht mit seinem Haken. Also gut, hier ist sie

Vor langer langer Zeit gab es ein kleines Stockwerk, das sehr traurig war, weil alles über ihm geschah.
„Worüber beschwerst du dich?" fragte das Stockwerk darüber. „Was anderes kann ein Stockwerk erwarten?"

Darum sprach das kleine Stockwerk nie von seinem Traum, es könne, auf einmal leicht, zum Himmel fliegen, wo die kleine Wolke sich in ihn verlieben würde, jene kleine Wolke, die sich von Zeit zu Zeit zeigte und ihm keine Aufmerksamkeit schenkte. Das kleine Stockwerk wurde immer trauriger und trauriger, bis seine Sorgen so groß waren, daß es zu weinen begann. Zu weinen und zu weinen und zu weinen und zu weinen.

„Wie oft wirst du ‚und zu weinen' diktieren? Zwei oder dreimal ist wohl genug", unterbreche ich Durito.
„Niemand zensiert Durito, das große Schwarze Schild, am allerwenigsten ein langnasiger Kajütenjunge, einer mit rinnender Nase obendrein", sagte Durito und wies mit drohendem Finger nach der furchterregenden Planke, auf der arme Teufel direkt in die Bäuche der Haie trotten. Ich gab keinen Kommentar ab, nicht weil ich Angst vor Haien hätte, aber weil ein Ausflug ins Wasser bei meinem ununterbrochenen Durchfall fatal wäre.

Zu weinen und zu weinen und zu weinen. Das kleine Stockwerk weinte so bitterlich, daß alle Dinge und Menschen über ihm auszurutschen begannen. Als nächstes geschah, daß nichts und niemand mehr über ihm war, und das kleine Stockwerk soviel geweint hatte, daß es sehr leicht wurde. Nun, da nichts über ihm war, begann das kleine Stockwerk aufwärts zu treiben und hoch hinauf zu fliegen. Schließlich ging es seinen eigenen Weg, immerhin heißt es nun Himmel. Und die genannte Wolke wurde Regen und fiel zu Boden, von wo aus sie ihm verzweifelt Briefe schreibt, in denen steht: „Cielito lindo, schöner kleiner Himmel."

Die Moral der Geschichte: Schau nicht, was unter dir ist; wenn du es am wenigsten erwartest, könnte es dir auf den Kopf fallen.

Tan-tan.

„Tan-tan? Ist die Geschichte aus?" fragte ich unsinnigerweise. Durito hörte mir schon nicht mehr zu. Zurück in den Tagen, da er als Mariachi[3] im East End von Los Angeles, Kalifornien, arbeitete, hatte er einen Cowboyhut aufgesetzt und sang schrecklich falsch, jedenfalls geht der Song: „Ay, ay, ay, ay, sing and do not weep, because when you sing, oh pretty little sky, you make all hearts grow happy." Und dann brüllte er überhaupt nicht zur Melodie passend: *„Ay, Jalisco, no te rajes!"*[4]

Vale. Euch alles Gute, und ich glaube, wir werden ziemlich spät den Anker lichten. Durito ist entschlossen, die Sardinendo – entschuldigt, die Fregatte – zu verändern, damit sie ein wenig niedriger aussieht.

El Sup, mündlich.

Die wahre Geschichte von Mary Read und Anne Bonny

So they loved, as love in twain
Had the essence but in one
Two distincts, division none;
Number there in love was slain.
William Shakespeare: The Phoenix and Turtle

Für Lesben, Schwule, Transsexuelle und Transvestiten mit Bewunderung und Respekt

Als ich die Pergamente durchging, fand ich eine Geschichte, die mich Durito seinem neuen Buch *Schlaflose Geschichten unter vollem Segel* hinzuzufügen bat. Sie handelt von einem Brief, dessen Absender oder Absenderin unbekannt ist (die Unterschrift ist unleserlich). Die Adressatin oder der Adressat ist ebenfalls ein Rätsel, obwohl klar ist, daß es nicht offensichtlich ist, ob es sich dabei um eine Sie oder einen Er handelt. Ach, Ihr findet es besser selbst heraus. Meiner Meinung nach ist das Fehlen einer klaren Unterscheidung zwischen männlich und weiblich im Brief selbst hinlänglich erklärt. Das Datum ist verschmiert, und wir haben hier keine Hilfsmittel, um zu untersuchen, wann er geschrieben wurde; nur kommt mir vor, er könnte vor Jahrhunderten ebenso gut wie vor Wochen geschrieben sein. Ihr werdet sehen, was ich meine. Also, laßt uns beginnen.

Liebes Du!

Aus Piratengeschichten wissen wir von zwei Frauen, Mary Read und Anne Boye, die sich als Männer verkleideten und als solche in der Gemeinschaft anderer Seeräuber die Meere befuhren, Städte und Schiffe einnahmen, den Totenkopf auf den gekreuzten Knochen hissten. Man schrieb das Jahr 1720. Verschiedene Geschichten lassen die eine oder die andere das ereignisreiche Segelleben jener Tage leben und kämpfen. Sie trafen einander am Piratenschiff des Kapitäns John Rackam. Die Legende will, daß jede der beiden die andere für einen Mann hielt, daß Liebe zwischen ihnen entflammte, aber, einmal die Wahrheit herausgefunden, kehrte jede in die Normalität zurück und ging ihren eigenen Weg.

Gleichviel, die Geschichte spielte sich überhaupt nicht so ab. Was ich Euch schreibe, ist die wahre Geschichte von Mary Read und Anne Bonny – die nicht in Büchern erscheinen wird. Sie wurde mir anvertraut, weil die Leute noch immer festhalten am Fädenverknüpfen nach Konvention und gesundem Menschenverstand, die sie alle teilen, während die Konventionen für die „Anderen" nichts anderes bedeutet als naserümpfende Stille, Verdammung und Vernachlässigung. Dies ist ein Teil der Geschichte, die über die von den „Anderen", damit sie existieren und erkannt werden können, gebauten Untergrundbrücken geht.

Die Geschichte von Mary Read und Anne Bonny ist eine Liebesgeschichte, und als solche hat sie sichtbare Teile, wiewohl die größten Teile wie immer in tieferen Schichten verborgen sind. Im sichtbaren Teil gibt es ein Schiff (eine Schaluppe, um genauer zu sein) und einen Piraten, Kapitän John Rackam. Beide, Schiff und Pirat, waren Beschützer und Komplizen einer Liebe, die so „anders" und „verschieden" war, daß die Geschichte weiter oben sie verhüllen sollte, um von späteren Generationen gehört werden zu können.

Mary Read und Anne Bonny liebten einander. Sie wußten, daß sie die gleiche Essenz teilten. Manche Geschichten meinen, sie seien zwei Frauen gewesen, die, obwohl als Männer verkleidet, wußten, daß sie Frauen waren, einander trafen und einander im herzlichen Blick von Lesbos als Frauen liebten. Andere sagen, die beiden seien unter Piratengewändern versteckte Männer gewesen, die vom gleichen Geschlecht angezogen wurden, und daß sie ihre homosexuelle Liebe und ihre leidenschaftlichen Treffen hinter der vertrackten Geschichte als Piraten verkleideter Frauen versteckten.

In jedem Fall trafen ihre Körper einander im Spiegel, der erkennt, was in seiner Offensichtlichkeit vergessen wurde: jene verknoteten Stellen des Fleisches, die, wenn gelöst, Seufzer und Qualen erregen, Stellen, die bisweilen nur die kennen, die gleich sind. Mit Lippen, Fleisch und Händen dehnten sie die Brücke aus, die Gleiche verband und sie verschieden machte.

Also, was immer der Fall sein mag, Mary Read und Anne Bonny waren Transvestiten, die einander fanden und einander maskiert begegneten. Beide gleich, entpuppten sie sich als verschieden, verloren alles Trennende und wurden eins. Der Absonderlichkeit, Piraten zu sein, fügten Mary Read und Anne Bonny noch ihre „abnormale“ und wunderbare Liebe hinzu.

Schwule oder Lesben, immer Transvestiten, überwanden Mary und Anne beherzt ein Außenseitertum, das von der „Normalität“ in Ketten gelegt würde. Während die Männer sich ohne Gegenwehr ergaben, kämpften Mary und Anne weiter, bis sie gefangen genommen wurden. Dergestalt ehrte man Mary Reads Worte:

Asked whether she feared dying, she replied that, as to dying on the gallows, she did not think it so cruel, because, if it were not for that, all cowards would become pirates and would infest the seas to such an extent that the men of courage would die of hunger; that if the punishment were left up to the pirates, they would have none other than death, because their fear of that fate kept some cowardly criminals honorable; that many of those who today were swindling widows and orphans and oppressing their poor neighbors would go out onto the seas to rob, and the ocean would become full of thieves in the same way that the land is. (Daniel Defoe: General History of the Robberies and Murders of the Most Notorious Pirates)

Schwule oder Lesben? Ich weiß nicht. Die Wahrheit, die zu uns gekommen ist, folgt John Rackam, gehängt in Port Royal am 17. November 1720, ins Grab; sie folgt der Schaluppe, die ihnen als Bett und Komplizin diente, bis sie auseinanderbrach.

Ihre Liebe war sehr „anders“ und großartig in ihrer Andersheit, da, wie es so ist, Liebe immer ihrem eigenen Pfad folgt und immer das Gesetz überschreitet...

Ich habe meine Pflicht erfüllt und Euch diese Geschichte erzählt.

Auf Wiedersehen.
(eine unleserliche Unterschrift folgt)

Hier endet die Geschichte... oder geht sie weiter?

Durito sagt, daß jene, die in sexuellen Vorlieben verschieden sind, doppelt „anders“ seien, weil sie unter denen „anders“ seien, die selbst „anders“ sind.

Ich, leicht seekrank von soviel „anders“, frage ihn: „Kannst du das ein wenig genauer erklären?“

„Ja“, sagt Durito. „Wenn wir für die Veränderung der Verhältnisse kämpfen, vergessen wir oft, daß der Kampf auch unsere Veränderung einschließt.“

Über uns verändert sich die Dämmerung, macht sich „anders“ und verschieden. Der Regen folgt der Gewohnheit, so der Kampf...

Vale, wieder einmal, mit Freude. Euch Gesundheit, und erzählt es niemandem, aber ich habe nicht herauszufinden geschafft, wie um alles in der Welt ich in diese Sardinendose passen könnte (Seufz).

Der Sup, Wasser aus der Fregatte schöpfend, weil es, wie Ihr Euch vorstellen könnt, wieder zu regnen begonnen hat, und Durito meint, das Ausschöpfen sei eines meiner „Privilegien“...

Anmerkungen:

1 Übersetzt von Clemens Berger
2 Die MIGRA, die mexikanische Immigrationsbehörde, errichtet Straßensperren in Chiapas
3 Mariachi = Musiker, der die gleichnamige, traditionelle mexikanische Musik spielt.
4 „Jalisco, brich nicht zusammen!“


Die Waffe der Kritik ...